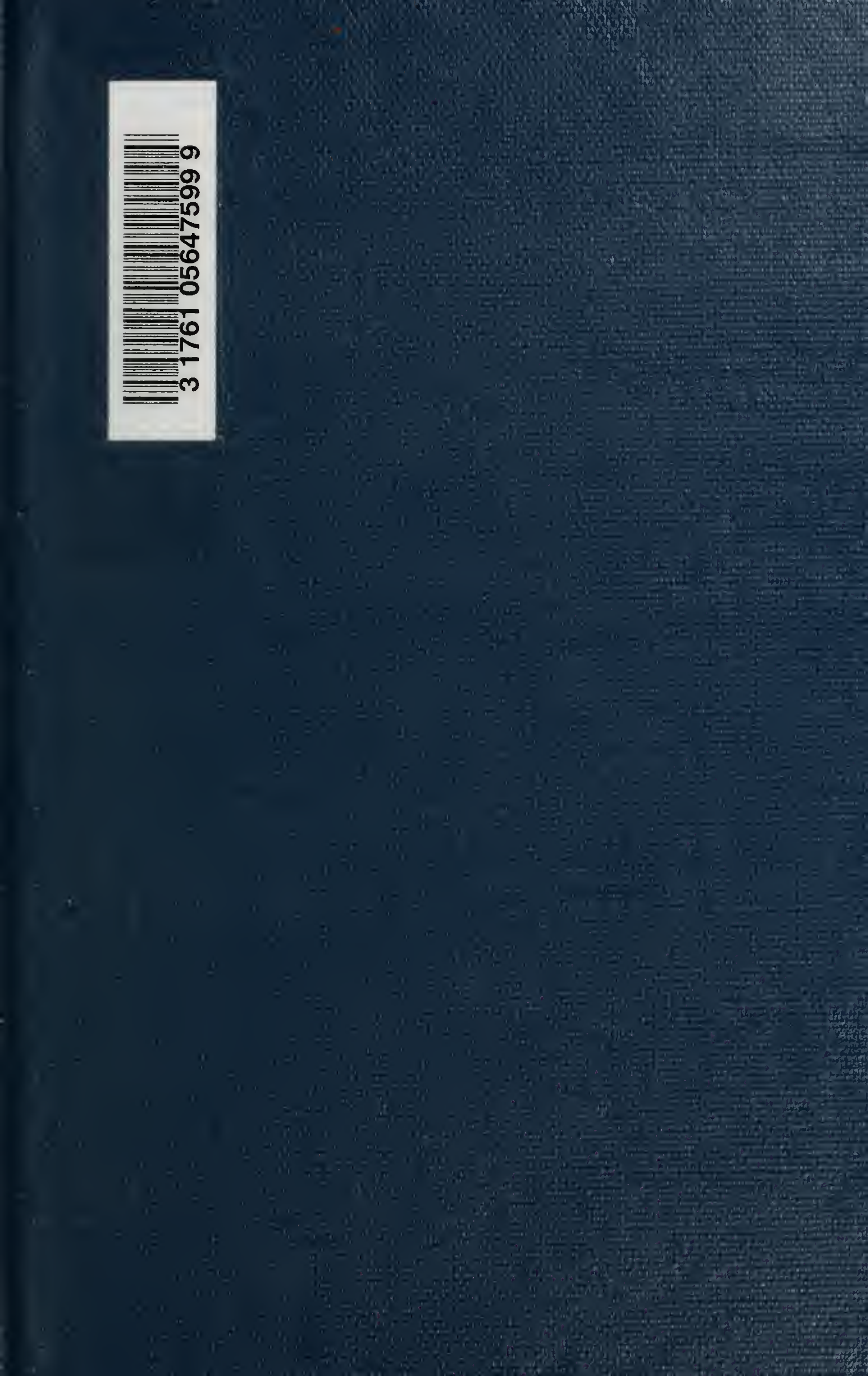

3 1761 05647599 9

Abraham Geiger's

Nachgelassene Schriften.

Herausgegeben

von

Ludwig Geiger.

Zweiter Band.

Berlin, 1875.
Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

London, Asher & Co.
13, Bedford Street, Covent Garden, W. C.

Vorwort.

Der vorliegende II. Band der „nachgelassenen Schriften“ meines Vaters enthält drei bisher ungedruckte Schriften. Ich hatte ursprünglich die Absicht, diesen drei noch eine vierte, ein Concept für wissenschaftliche in Breslau gehaltene Vorlesungen, beizugeben, welches „die jüdischen Lehren in ihrer Vergleichung mit denen des Christenthums“ behandelt. Doch habe ich, bestärkt durch den Rath der Herren Dr. J. Auerbach in Frankfurt a. M. und Dr. Kirschstein in Berlin, diese Absicht nicht ausgeführt, weil jene Vorlesungen ihren Gegenstand nicht eindringend genug besprachen und überdies mit den von meinem Vater später gewonnenen wissenschaftlichen Anschauungen nicht im Einklange waren.

Von den hier mitgetheilten Stücken ist das erste unverändert nach dem mir vorliegenden druckfertigen Manuscript abgedruckt worden. Zwar haben sich gewiss die wirklich gehaltenen Vorlesungen von den hier wiedergegebenen Aufzeichnungen sehr unterschieden, da mein Vater gewohnt war, bei Vorlesungen allgemeineren Inhalts das Concept nur als Grundlage zu benutzen, das gesprochene Wort aber im Augenblicke frei zu gestalten; doch musste ich mich genau an das mir Vorliegende halten, weil mir Hefte damaliger Zuhörer nicht zu Gebote standen. Ich hätte ferner durch den Umstand, dass manches in der „Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie“ Besprochene in der „Allgemeinen Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums“ nochmalige Erwähnung und weitere

Ausführung findet, bewogen werden können, das erstere Stück wegzulassen. Doch glaubte ich es trotzdem geben zu müssen, erstens um dem Leser das Schauspiel der Festhaltung und Ausarbeitung derselben wissenschaftlichen Anschauungen während eines Vierteljahrhunderts zu gewähren, und dann, weil die Einleitung und der dritte Theil diesem Stücke den Charakter eines Compendiums der jüdischen Theologie geben, mit welchem Namen mein Vater seine Wissenschaft fast bis zuletzt bezeichnet hat.

Die „Allgemeine Einleitung“ ist gleichfalls nach dem vorliegenden Concept gedruckt worden, freilich mit Zuhülfenahme der Hefte einiger Zuhörer. Aus diesen sind kleinere Abschnitte (z. B. über Spinoza, Mendelssohn, die Schlussworte) ergänzt, in denen das Concept zu kurz und andeutungsweise verfuhr. Auch sonst sind mancherlei Aenderungen vorgenommen worden: hebräische (namentlich Bibel- und Thalmud-) Stellen sind, wenn sie nicht für den Zusammenhang unbedingt erforderlich schienen, weggelassen, oder übersetzt, hebräische Ausdrücke und Büchertitel umgeschrieben, Fehler und Flüchtigkeiten berichtigt, Wiederholungen gestrichen, literarische Nachweise in eckigen Klammern beigefügt worden. Dagegen habe ich mich durchaus gescheut, eine durchgreifende Neubearbeitung des Manuscriptes vorzunehmen, weil ich dadurch dem Werke den ursprünglichen Charakter zu nehmen fürchtete. Daher habe ich kurze Andeutungen, die dem Kenner verständlich sind, nicht ausgeführt; Stilhärten nur in dem Falle verbessert, wenn sie allzustörend waren; strenge Urtheile nicht gemildert (vgl. bes. S. 233), Anspielungen auf zeitgenössische Ereignisse nicht gestrichen (S. 157, 171), auch Aeusserungen, die zuletzt nicht mehr ganz den Ansichten des Verfassers entsprachen (S. 47 unten) unverändert gelassen. Trotz dieser scheinbaren Erleichterungen war die Arbeit schwierig und sie hätte nicht in so kurzer Frist geliefert werden können, wenn ich nicht von den Schülern meines Vaters, den Herren Dr. Klein, Löwy, und besonders Hrn. Immanuel Löw auf's Eifrigste und

Thatkräftigste unterstützt worden wäre. Ich sage ihnen, und Hrn. Dr. Egers, welcher das fertiggestellte Manuscript und die einzelnen Druckbogen einer Revision unterzog, auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

Der „Anhang" ist unverändert abgedruckt worden, die „Literarischen Briefe" mit mancherlei Abkürzungen, über welche in den Anmerkungen genaue Rechenschaft gegeben ist.

Diese Briefe waren an den Freund meines Vaters, Herrn Osias H. Schorr in Brody gerichtet, der die Originale noch besitzt und mir dieselben zum Behufe einer Vergleichung zur Verfügung stellte. Aus einem mir vorliegenden Briefe (16. Juni 1861) der Redakteure der Zeitschrift „Zion", welche im Juli 1861 in Odessa erscheinen sollte, ersehe ich, dass die Briefe für diese Zeitschrift bestimmt waren, in der sie aber nicht abgedruckt wurden; aus dem Vorbericht (unten S. 277) geht hervor, dass sie zur Veröffentlichung in einem anderen Organ, vielleicht der „Jüd. Zeitschr.", ausersehen waren, zu welchem Zwecke etwa ein Drittel des Ganzen einer sorgfältigen Revision unterzogen wurde.

Der dritte Band der Schriften wird am Anfange des Jahres 1876 erscheinen.

Berlin, 28. September 1875.

Ludwig Geiger.

Inhalts-Verzeichniss.

I. Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie. S. 1—32.

Seite

Einleitung 4

1. Der rein theoretische oder philosophische Theil 7

2. Der historische Theil 9
   - a. die biblische Theologie 10
   - b. die nachbiblische Theologie 16
   - c. die neuere Theologie 26

3. Der praktische Theil 27

II. Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums. S. 33—245.

Vorbemerkung 35

I. Der sprachwissenschaftliche Theil 43
   - Allgemeines 44
   - Schwestersprachen 47
   - Hebr. Sprachwissenschaft 52

II. Der geschichtliche Theil 61
   1. Zeitalter der Offenbarung 65
   2. Zeit der Tradition (bis zum Abschlusse des babylonischen Thalmuds) 86
   3. Zeit der starren Gesetzlichkeit (vom 6. Jahrhundert bis zur Mitte des 18.) 129
   4. Zeitalter der Kritik 216

Anhang: Jüdische Geschichte von 1830 bis zur Gegenwart 246

Literaturbriefe aus dem Jahre 1853.
S. 275—369.

	Seite
Vorbericht	277
Erster Brief	278
Zweiter Brief	290
Dritter Brief	307
Vierter Brief	322
Fünfter Brief	344
Sechster Brief	357
Nachträge und Verbesserungen	370

I.

Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie.

Vorlesungen,

gehalten in Breslau vor Studirenden der jüdischen Theologie (1849).

Die Wissenschaft verlangt im Allgemeinen nicht bloss die Aufnahme von Kenntnissen, sondern auch den rechten sittlichen Ernst, mit dem wir an sie herangehen, wenn wir ihre Schätze heben wollen. Hat dieselbe gar praktische Ausläufer, so muss der Zweck, zu welchem sie angewandt wird, mit der vollen, sittlichen Werthschätzung ergriffen werden, und am Meisten gilt dies von der (jüdischen) Theologie, welche die Einwirkung auf Geist und Leben, auf den innersten Kern der Menschen bezweckt. Nur der Begeisterung für diese Idee wird es gelingen, in die Tiefen dieser Wissenschaft einzudringen und den grossen Schwierigkeiten, welche sich einem gedeihlichen Wirken auf dieser Bahn entgegenstellen, mit Glück Trotz zu bieten. Die Einwirkung auf Geist und Gemüth der Menschen, an sich so schwierig, wird in den jüdischen Verhältnissen durch die traurige Geschichte, welche die Judenheit und damit das Judenthum erlebt, auch durch die traurige Lage, in welcher die jüdische Religionsgesellschaft sich auch gegenwärtig als solche befindet, mächtig erschwert. Die sittliche Energie, mit der der Theologe sich solchen Hindernissen gegenüber zu waffnen hat, lässt sich nicht erlernen, sie lässt sich nur aus dem Innersten schöpfen; die frische Jugend wird, im Bewusstsein ihrer Kraft und in der Freudigkeit, mit der sie ein edles Wirken umfasst, vor ihnen nicht zurückschrecken. Aber noch früher sollen auf diesem Gebiete sich Schwierigkeiten aufthun, die anderswo geebnet sind; der junge Mann entbehrt der Anleitung, durch welche er sich seiner Wissenschaft in fortschreitender angemessener Folge bemächtigen soll, er kennt

nicht den Weg und auf dem Wege fehlt es ihm an kundigen Führern. Gelingt es mir, Ihnen nur irgendwie den Weg deutlicher zu machen, so bin ich belohnt.

Einleitung.

§ 1.

Die Theologie ist die Erkenntniss der religiösen Wahrheiten und des ihnen entsprechenden Lebens. Zu dieser zu gelangen ist Aufgabe eines jeden Menschen, sobald sie jedoch, wie nothwendig, zu einer Wissenschaft, einem bestimmten Berufe wird, so verbindet sich damit der Zweck, auch Andern, welche diesen ganzen mühsamen Weg nicht durchmachen können, auf leichtere Weise zu dieser Erkenntniss zu verhelfen, sie in derselben zu bestärken. Dazu gehören wieder eigenthümliche Mittel, und die Theologie nimmt neben dem rein theoretischen auch einen praktischen Theil an, der eben die Mittel zur Wirksamkeit auf Andere für den bestimmten Zweck an die Hand gibt. —

§ 2.

Die Theologie als jüdische bestimmt beide Theile dieses Studiums näher. Theoretisch ist sie nunmehr die Erkenntniss der religiösen Wahrheiten und des ihnen entsprechenden Lebens nach der Lehre des Judenthums. Die Erlangung dieser Erkenntniss, wenn sie uns nicht als eine bestimmt gegebene entgegenträte, würde lediglich eine Aufgabe des Denkens, der philosophischen Betrachtung, sein; ist dieselbe aber ein Gegebenes, so ist sie eine Aufgabe der Geschichte.

§ 3.

Der Widerspruch, welcher sich nunmehr bereits bei der Begriffsbestimmung darbietet, zwischen der rein theoretischen und philosophischen und der historischen Er-

kenntniss muss zwar seine eigentliche Lösung erst durch das Studium erhalten; aber wie bei einem jeden Streben nach einem Ziele dieses doch schon vorschweben muss, so muss auch dem, welcher den Beruf des Theologen zu erfassen sich anschickt, die Lösung vorschweben. Wer den philosophischen Weg als den einzig richtigen betritt, der wird schwerlich jüdischer Theologe werden, ihm erscheint dieser lange, in so vielen Abschweifungen scheinbar unnütz sich schlängelnde historische Weg als ein unbrauchbarer, das ganze Wissen von demselben ein unnützer Ballast; dem, welcher objectiv bloss das historische Wissen verlangt, wird sich eine Erkenntniss überhaupt nicht erschliessen, er wird in den Einzelheiten stecken bleiben, er wird aber auch mit der menschlichen Natur, die auf die reine Erkenntniss dringt, und mit der Zeit, welche nicht mehr in der historischen Naivetät befangen ist, in Widerspruch gerathen, daher gleichfalls die Freude an der Wirksamkeit verlieren müssen. Allein die Philosophie thront nicht so stolz in einsamer Abgeschlossenheit von der Weltgeschichte, dass sie auf die geistigen Evolutionen derselben als auf kindische Versuche blicken könnte. Sie ist selbst ein Produkt der Geschichte, eine Entwickelung des menschlichen Geistes, ein Spiegelbild der zeitlichen Anschauungen. (Hobbes, Spinoza, Fichte, Naturphilosophie, Gegenwart). Wo es aber auf das Leben bestimmende Ansichten ankommt, da wird die Philosophie wohl hie und da allmählich modificirend einwirken, aber das allgemeine Bewusstsein, genährt an den Erfahrungen und Lehren der Geschichte, das sich oft trotz einem Zeitsystem gesund zu erhalten weiss, ist hier bestimmend, (das allgemeine Rechtsbewusstsein, die religiöse Anschauung u. s. w.); will sie sich verwirklichen, so wird sie erst in die Geschichte eingehen müssen. Andererseits haben wir es bei der historischen Religion, und namentlich bei der jüdischen, nicht mit zufällig Gegebenem zu thun. Eine Anschauungsweise, die die Geister Jahrtausende lang beherrscht, Siege erringt der grossartigsten Art ohne äussere

Macht, muss eine innere Wahrheit in sich tragen, die von der Philosophie nicht erschüttert werden kann. Nun geht aber die Erkenntniss unter den Menschen in solcher Weise vor sich, dass der Genius nicht auf dem Wege stufenmässigen logischen Fortschreitens zur Wahrheit hinanreicht, sondern auf dem einer plötzlichen Erhebung, einer intellektuellen Anschauung (Kusari's Bild vom Dichter, Maimonides' vom Blitze), was eben die Offenbarung ist. Besonders aber ist Dies in der Urzeit der Fall, wo das Judenthum in die Verwirrung das religiöse Licht brachte, und unsere Propheten sind eben solche Genien. Endlich ist die historische Religion nicht ein bei dem einmal Gegebenen Stillstehendes, sondern ein aus dem gegebenen Kern sich Entwickelndes. Insofern sind also bei der historischen und daher auch bei der jüdischen Theologie, die beiden Faktoren der Philosophie und der Geschichte zusammenwirkende, und die theoretische Theologie spaltet sich in den philosophischen und den historischen Theil. (Sie müssen Correlate sein, die einander berichtigen).

§ 4.

Auch auf die praktische Theologie wirkt diese nähere Bestimmung, insofern, als der abweichende Zweck und die gegebenen Verhältnisse in der Glaubensgenossenschaft, die Mittel, welche anzuwenden sind, modificiren.

§ 5.

Während das Studium so in drei Theile gespalten erscheint, wird es doch seinen Schwerpunkt in dem historischen Theile erhalten, indem der philosophische Theil mehr die Fragen mit Bestimmtheit stellt und die Methode angibt, die Idee enthüllt, welche aus den geschichtlichen Daten als das Wesen zu ziehen ist, der praktische eigentlich hauptsächlich das Resultat benützt. Das Studium muss im Ganzen einen einheitlichen Charakter an sich tragen, eine jede der verschiedenen Wissenschaften muss in dem Geiste und in dem Masse getrieben werden, wie es der theologische Zweck erfordert (Beispiele der Arzneikunde).

I.

Der rein theoretische oder der philosophische Theil.

§ 6.

Die Religionswissenschaft hat zu ihrem Gegenstande die Erkenntniss der Religion überhaupt, sie beschäftigt sich mit der Frage, was ist Religion und wie können wir sie erkennen, wie muss die Religion auf das Leben wirken? Es sind demnach ihre Disciplinen: die sogenannte Religionsphilosophie, die in der Metaphysik wurzelt, und die Ethik.

§ 7.

Ohne hier auf diese streng-philosophischen Gebiete einzugehen, muss doch bemerkt werden, dass der Theologe theologisch philosophiren muss, wenn diese Disciplinen Theile der Theologie sein sollen. Während die Philosophie angeblich voraussetzungslos, ohne anderes Interesse als zu finden, was sie finden kann, vorschreitet, wird der Theologe das bestimmte Interesse mitbringen, wirklich Religion zu finden, die Ueberzeugung von dem Geiste, der gegenüber allen sinnlichen Erscheinungen steht und dieselben zu beherrschen die Aufgabe hat, und er wird sich vor den Abirrungen der Philosophie bewahren. Diese in ihrem Streben nach Abstraktion, nach möglichster Ableitung aus dem reinen Gedanken heraus, nach Aufsuchung eines obersten Grundsatzes, aus dem sie selbstständig dann alle Wahrheiten ableitet, wird von einem Höheren als die Religion ist, ausgehen, einen Monismus suchen, wodurch der Dualismus zwischen Geist und Körper aufgehoben wird, entweder den ersteren zu einem Resultate der durch chemische Kräfte auf einander wirkenden sinnlichen Substrate herabdrückend oder die ganze Welt der sinnlichen Erscheinungen verflüchtigend. Der Theologe hingegen geht mit dem bestimmten Bewusstsein des Dualismus an diese Fragen, die inneren Erfahrungen vom eigenen Geiste, der spezifisch

vor allen andern Kräften unterschieden ist, leiten ihn, das Bewusstsein seines Zusammenhanges mit einer ganzen geistigen Welt führt ihn zum Urquell des Geistes, zu Gott. — Nach einer andern Seite hin hat der jüdische Theologe sich vor einer andern positiven Abirrung der Philosophie zu wahren. Trotz ihrem Vorgeben von Voraussetzungslosigkeit geht sie namentlich bei der Religionsphilosophie oft stillschweigend von, und zwar christlichen, Annahmen aus. Die Trinität und die Gottmenschheit z. B. treten, wenn auch durchaus abgeblasst, in ihr hervor, und die philosophischen Scheidungen und Identifizirungen z. B. von *νοῦς*, *νόησις* und *νοητόν*, von der Allmacht des menschlichen Geistes werden als die kirchlichen Meinungen deckend dargestellt u. dgl. Der jüdische Theologe muss hier zu sondern wissen.

§ 8.

Auch für die Ethik wird der Theologe die theologische Voraussetzung von dem Bedürfniss des menschlichen Geistes nach seiner vollen ungestörten Ausströmung und seinem Anschlusse an den Allgeist mitbringen. Er wird ebenso die unwahre gegenwärtig sehr verbreitete Auffassung des Menschen als eines Ganzen, dessen leibliches Wohlsein ebenso wichtig sei wie das geistige, abweisen wie die christliche Voraussetzung, wonach die Liebe, d. h. eben das Bedürfniss nach aktivem und passivem Anschlusse, eine Erfindung des Christenthums sei.

§ 9.

Natürlich werden noch andere philosophische Disciplinen sich anschliessen: Die Metaphysik, in so fern sie auch noch die Welt im Allgemeinen erklären will, die Psychologie als eine Auseinanderlegung des Geistes und seiner Thätigkeiten, und vorbereitend die Logik, als die Nachweisung, von der richtigen Methode des Denkens. Im Allgemeinen jedoch müssen alle diese Wissenschaften das richtige Mass im Verhältnisse zum Ganzen der Theologie einhalten.

II.

Der historische Theil.

§ 10.

Soll das Judenthum erklärt werden, so genügt es nicht, dass seine gegenwärtige Ausprägung erfasst wird. Zu keiner Zeit tritt irgend ein Gedanke ganz rein auf, seine Aeusserungen, selbst wenn sie zumeist aus ihm herauswachsen, sind doch von der Umgebung beeinflusst; um ihn möglichst rein zu erkennen, muss er nach der Totalität seiner Aeusserungen erkannt und geprüft werden, damit sich ergebe, welches sein wahrer Inhalt, welche Aeusserung die am engsten sich ihm anschliessende, die ihm adäquateste ist. Am meisten gilt das von einer neuen religiösen Richtung, die sich vornehmlich in der Art, wie sie Gesinnung und Leben der Bekenner bestimmt, erfassen lässt. Das Judenthum in seinem ganzen geschichtlichen Verlaufe theilt sich eben natürlich in sein erstes Auftreten, biblische Theologie, in seine fernere Entwickelung, nachbiblische und rabbinisch-thalmudische Theologie und seine Gegenwart, neuere jüdische Theologie. Diese äusserliche, zeitliche Eintheilung hat jedoch auch ihre innere Berechtigung, obwohl die Perioden, trotz ihrer bestimmten Abgrenzung, mannigfach in einander übergreifen. Ein jeder Gedanke tritt, bei seinem neuen Erscheinen, im Bewusstsein des Gegensatzes mit der vollsten Energie, doch nicht in allseitiger Entwickelung auf, er prägt sich hier am reinsten aus, doch ausserdem, dass er noch vollkommen entfaltet werden müsste, hat er auch da einerseits seine Sturm- und Drangperiode, so dass er den Gegensatz gegen das Vorhergegangene zu einer schroffen Einseitigkeit treibt, andererseits auf dem Boden des Bestehenden sich befindend, dennoch unbewusst aus demselben Momente aufnimmt, die seiner Richtung nicht wesentlich sind, die er aber in seinen Inhalt verflicht, und denen er dieselbe

Entschiedenheit beilegt, Alles aber beleuchtet von dem neuen Gedanken und der Innigkeit in demselben. Die zweite Periode ist die der allseitigen Ausarbeitung, allein diese knüpft sich gerade gerne an die vorhandenen Aeusserlichkeiten, die entweder aus dem Gegensatze oder aus der Uebereinstimmung aufgenommen sind, und statt den Gedanken zu zerlegen, zerlegt sie vielmehr die einseitigen und die bloss angelehnten Aeusserungen mit aller Entschiedenheit der Verehrung, welche der Gedanke erzeugt hat, gerade wie bei den Schülern die Nachahmung der Manier des Meisters die Vertiefung in dessen Geist überwuchert. Die dritte Periode, die der Kritik, beginnt mit der Einsicht in die Abirrung und, im Verwerfen und Anschmiegen hin und herschwankend, muss sie sich zur vollen Erkenntniss des wesentlichen Gehaltes des Gedankens und seiner nunmehrigen annäherndsten Ausprägung hindurchringen.

a) Die biblische Theologie.

§ 11.

Die biblische Theologie muss demnach nicht bloss das erste, sondern auch das vorzüglichste Interesse erwecken, weil sie nicht bloss die zeitlich erste, sondern auch die vorzüglichste und energischste Ausprägung des jüdisch religiösen Gedankens ist. Die Aufgabe desselben ist, aus den vorhandenen Urkunden die religiösen Lehren und Wahrheiten des Judenthums möglichst rein darzustellen.

§ 12.

Die Frage, welches diese Urkunden sind, und die nach dem Canon ist die, mit welcher sich die Einleitung in die Bibel (altes Testament) deshalb zuerst beschäftigt, ohne dass sie jedoch die Wichtigkeit hätte, welche ihr häufig beigelegt wird. Der Zeitraum, innerhalb dessen die verschiedenen Schriften der Bibel geschrieben sind, umfasst eine Zeit von wenigstens 600,

vielleicht nahe an 1000 Jahren, sie sind bei allen einzelnen Verschiedenheiten sämmtlich von einem Geiste erfüllt, sie haben zu allen Zeiten als die Quellen des Judenthums gegolten, und sie unterscheiden sich höchstens nach den Momenten, in wiefern die Idee reiner hervortritt, in wiefern sie mehr eine einseitige Ausprägung oder eine Vermischung mit zeitlichen Momenten in sich trägt, und neben diesen nothwendigen, verschiedenartigen Aeusserungen zeigt sich bei späteren Büchern auch das Hineinspielen in die zweite Periode, was auch geschichtliche Nothwendigkeit ist. Mag daher das hohe Lied nicht theologischen Inhalts sein, es offenbart uns den Geist des Volkes; mag es von den Alten heissen: sie wollten Koheleth und Ezechiel aus der Bibel entfernen, so zeigt dies bloss, dass sie darin nicht in Einklang zu bringende Stellen fanden; werden Theile als nicht authentisch erkannt (Deuterojesajas, Theile des Zacharia, späteres Alter des Ezechiel, Daniel), ja selbst durch eine andere Sprache geschieden (Daniel, Esra und Nehemia, überhaupt die späthebräische in Koheleth, Chronik, Esther) u. A., so sind sie doch noch immer früh genug, um in den Complex zu gehören. Hingegen gehören die Apokryphen, die entweder schon in ganz fremder Sprache geschrieben oder im Urtexte nicht mehr vorhanden sind, der zweiten Periode vollständig an.

§ 13.

Zum Verständniss der Urkunden ist vor Allem nöthig die Vertrautheit mit der Sprache, in der sie geschrieben sind, der hebräischen. Wenn überhaupt Uebersetzungen niemals das Original erreichen können, so ist dies namentlich bei religiösen Schriften der Fall, in welchen die unmittelbare Empfindung den Gedanken ergänzt, die nie ungetrübt wiederzugeben ist; bei den jüdisch religiösen Schriften deckt aber die Sprache vollständig die religiöse Entwickelung, jene ist ganz von dieser erfüllt, weil die ganze hebräische Volksliteratur eine religiöse ist, so dass sie daher der adäquate Ausdruck religiöser Empfindung

ist, daher reich an solchen, arm an anderen Begriffen. Die Vertrautheit wird erworben durch wiederholtes Bibellesen, auch neuere gutgeschriebene Schriften in hebräischer Sprache erleichtern dem Theologen der Gegenwart das Heimischwerden; nicht das Kennen derselben als einer fremden Sprache genügt, sie muss ihm um so mehr die zweite Muttersprache sein, da sie auch in späterer Entwickelung des Judenthums Sprache der Gelehrsamkeit und der Frömmigkeit blieb. Dies überhebt freilich nicht der wissenschaftlichen Erfassung. Für Grammatik und Lexikographie müssen die Werke von Gesenius, Ewald u. A. benutzt werden. Die einzelne Sprache ist jedoch ein Theil eines grössern Ganzen und so muss das Gesammtgebiet des Semitischen mit aufgenommen werden, namentlich aramäisch (chaldäisch, syrisch, samaritanisch) und arabisch, aber freilich mit der Erkenntniss, in wie fern dadurch grammatisch und lexikographisch das Hebräische erläutert wird, und in richtigem Masse.

Wenn eine jede Wissenschaft in der Erkenntniss ihrer Geschichte ein solides Fundament hat, so gilt dies von der hebräischen Sprachwissenschaft unter den Juden um so mehr, 1) weil die Sprache in ihrer hervortretenden Bestimmtheit sich erst allmählich abgeschlossen hat, und 2) weil die Sprachwissenschaft Schritt mit der Wissenschaft des Judenthums im allgemeinen gehalten hat.

Die Sprache ist erst im 10. Jahrhundert begränzt, Vokalisation, Accentuation, die feineren Betonungen sind das Produkt einer späteren Zeit, und sie werden in unsern Grammatiken aus Unkenntniss mit dem Verfahren der Alten nicht begriffen. Während der Thalmud nur leise Andeutungen hat, ersteht eine von der unsrigen verschiedene, sehr vollständige, sinnlich ausgeprägte Vokalisation in Palästina, welche jedoch in Babylon und dann namentlich bei den Karäern sich länger erhält, und doch weit einfacher ist; sie wird dann, auf Veranlassung der Syrer, umgewandelt, und die Massorah begleitet auch dies neben

der eigenen Texteskritik mit ausserordentlicher Aengstlichkeit.

Endlich tritt der arabische Einfluss auf, um eine Sprachwissenschaft zu erzeugen. Saadias (um 930), Menachem ben Saruk und Dunasch, dann Juda Chajug und Abulwalid, Aben Esra, bis in den nichtsemitischen Ländern durch die Kimchi's, welche die Quantität der Vokale theils genau erkannten, theils gewaltsam feststellten, die Sprachwissenschaft bisher ihre jüdische Vollendung fand.

(Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, dürftig und fehlerhaft; wichtiger: Einleitung zum Wörterbuch, Luzzatto, Proleg. ad una gramatica ragionata; über die arabische Schule: Beiträge zur ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. T. von Ewald und Dukes; Einzelnes noch Rappoport: Einleitung zum Parchon).

§ 14.

Die Erklärungskunst setzt voraus die Feststellung des richtigen Textes. Trotz der Sorgfalt, welche zu allen Zeiten auf Reinerhaltung des Textes verwendet wurde, sind offenbar Fehler in denselben eingedrungen, und viele sind mit grosser Evidenz erkannt; doch müssen wir verzweifeln, den ursprünglichen Text wieder zu erkennen. Einzelne Momente der Massorah belegen uns manche Aenderungen. Jene kühnen Combinationen sind verwerflich, welche die Theile des Buches auseinanderwerfen. Die Zuversicht auf die alten Uebersetzungen ist eine trügerische, ein theologisches Interesse wird sich auch selten daran knüpfen. Anders ist es mit den späteren absichtlichen, doch theologischen Umgestaltungen, die theils geschichtlich verbürgt sind, wie die Thikkun Soferim, theils verborgen, aber doch wieder aufgefunden sind in der gezwungenen Punktation, wie הָעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת statt הַע' und הַי' (Kohel 3, 26); wo dies nicht anging, durch Accente מי תכן את רוח ה und in manchem Keri-Khetib, die, ausser denen, welche das Schicklichkeitsgefühl diktirte,

noch manche solche Aenderungen enthalten. Im Allgemeinen wird dies jedoch mehr eine philologische als eine theologische Aufgabe sein.

§ 15.

Zur Erklärungskunst gehört aber die richtige Erfassung der einzelnen Stellen und ganzer Bücher nach dem Geiste des Volkes und des Schriftstellers, wo die einzelnen Beziehungen nicht zu übersehen sind, aber nicht mit jener kühnen Hypothesensucht, durch welche jedes Einzelne jetzt nachconstruirt werden soll. Für das Verständniss der einzelnen bleiben im Allgemeinen die alten jüdischen Erklärer: Targum, Raschi, in so weit er nicht dem Derusch folgt, Aben Esra und Kimchi zuverlässige Führer, wenn auch der neuern Wissenschaft Manches besser zu erklären gelungen ist. Bei Erklärung des Ganzen tritt endlich der theologische Zweck hervor, und der jüdische Theologe hat es hier schlimm, dass die Unbefangenheit bei den jetzigen Erklärern so selten herrscht, dass entweder christliche Frömmigkeit hier immer bloss Anbahnung sieht oder kritischer Unglaube bloss eine Modifikation alter National-Engherzigkeit.

§ 16.

Die Geschichte der Bibelexegese unter den Juden ist gewissermassen eine Geschichte des Judenthums ihrem wesentlichen Bestandtheile nach; in der Bibel fand man die Ansichten der Zeit, die eignen Ansichten wieder. In der ersten Zeit des nachbiblischen Judenthums war das Bedürfniss nach einer eignen Erklärung nicht vorhanden, das Bestreben war mehr die Ausdeutung des Inhalts in Erweiterung der praktischen Vorschriften und die Anwendung der Sprüche auf alle Lebensverhältnisse; allein indem Erweiterung und Anwendung zwar auf biblischer Grundlage ruhend, in den Zeitanschauungen wurzelten, so wurde auch dadurch die Auffassung der biblischen Stellen alterirt, und erschienen alle Frommen der Bibel als gute Thalmudisten, so mussten auch alle Sätze

derselben einen thalmudischen Inhalt haben, und es bildete sich immer mehr eine anatomirende Exegese. Die Uebersetzung in's Chaldäische war zuerst mündlich, hielt sich aber, da sie zunächst für die Unkundigen bestimmt war, strenge ans Wort; dennoch mit Elidirung des Vermenschlichenden, auch mit Aufnahme einzelner eingedrungener Umdeutungen; damit blieb es in Babylon stehen, während Palästina das Targum ganz dem Charakter der Zeit anpasste. In den Ländern, welche der griechische Einfluss beherrschte, war zwar nicht minder palästinische Anschauungsweise vorherrschend, doch machte die dortige Bildungsstufe auch Aenderungen bemerklich; das Bedürfniss einer Uebersetzung ins Griechische lenkte hier mehr auf die einfache Exegese, und die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie drängte zur Symbolik, die aber doch das Symbolisirte nicht wegwarf. Weiter ging auch im Ganzen das Christenthum nicht, nur mehr Typen als Symbole aufsuchend.

Das weitgetriebene anatomirende Verfahren musste wohl zum Bewusstsein eines selbstständigen, einfachen Sinnes führen, aber dieses hatte doch kaum einen Einfluss, bis die Trennung der Karäer wieder auf den einfachen Sinn hinwies. Wieder war es Saadias, der dieses Moment bewusst mit aufnahm, aber doch zu transigiren suchte. Auf ihn folgte die grosse karäische und rabbinische Schule, welche die Erklärungskunst mächtig förderte, aber auch zugleich ihre Philosophie darin suchte. Nüchterner war die nordfranzösische Schule, die von dem Thalmud ausgehend, nur einen gesunden Menschenverstand walten liess, aber Treffliches produzirte. Die Kimchi's fassten auch auf diesem Gebiete wieder das Wesentlichste zusammen. Von nun an herrschen Kabbala und Gematria, die Einzelnen, die sich als Ausnahme erheben, leisten nichts Bedeutendes. Mit Mendelssohn tritt auch hier eine neue Epoche ein, die den Missbrauch beseitigen und der Geschmacklosigseit steuern will, ohne aber zur Wissenschaftlichkeit sich zu erheben.

§ 17.

Zu diesen Grundlagen der Kenntniss der biblischen Theologie muss sich jedoch auch die Kenntniss des weiteren geistigen Bodens gesellen, damit das Biblische als Spezifisches klar werde. Bei einer solchen neuen und entschiedenen Bewegung wird der neue Gedanke mit aller Schärfe entgegengestellt, aber gewisse allgemeine in Lebenssitte ausgeprägte Anschauungen werden festgehalten; um daher den Gegensatz und das Gemeinschaftliche kennen zu lernen, ist eine solche Orientirung auf diesem Gebiete vor Allem nothwendig. Der neue Gedanke ist die Einheit und Heiligkeit Gottes, dessen Dienste Israel gewidmet sei; die nationale Sonderung, die Schärfe gegen abweichende Nationalitäten, der scharfe Gegensatz. Hingegen wird der Streit über die Gebräuche durch diese Untersuchung erst seine wahre Entscheidung finden; und wenn durch dieselbe die weitere Verbreitung der Opfer, der Beschneidung, der verbotenen Speisen u. dgl. sich herausstellt, werden sie als spezifisch jüdisch betrachtet werden können? Allein bleibt etwas mehr als das allgemein Menschliche übrig? Eben dass dieses in ihm seine historische Wurzel hat, ist der Vorzug des Judenthums.

b) Die nachbiblische Theologie.

§ 18.

So lange die Kämpfe der Juden rein national waren, gelangte die innere Entwickelung dadurch nicht zu einem historischen Abschnitte. Erst die Syrerkriege hatten den nationalen Kampf zu einem religiösen gemacht, so dass die religiöse Verschiedenheit lebendiger ins Bewusstsein trat, und mit einer grössern Entschiedenheit festgehalten wurde. Das Bestehende ward nun das Heilige, Unantastbare; das Studium der vorhandenen Schriften, die Ausbildung der vorhandenen Sitte die religiöse Aufgabe. Somit entstand ein abgeschlossener Canon und die geistige

Thätigkeit hatte ihre bestimmte Autorität, auf die sie alles zurückführen mochte; die strenge Fernhaltung von allem Fremden ward als nothwendig erachtet. Innerhalb dieser schroff ausgeprägten Tendenz machten sich doch zwei Richtungen geltend, welche in den politisch-religiösen Parteien der Pharisäer, der Strengnationalen und der Sadducäer (und Boëthusen), der die Autorität zwar nicht Antastenden, aber griechische Bildung nicht Verschmähenden ihren Ausdruck fanden. Die minder nationale Richtung hatte namentlich in den Ländern griechischer Zunge, besonders in Alexandrien, ihre Pflege; wenn auch nicht sadducäisch, so war doch Anschauung und Literatur nicht geeignet, die ganze pharisäische Entwicklung durchdringen zu lassen. Die Apokryphen, die Septuaginta, die jüdisch-alexandrinische Philosophie mit ihrem bedeutendsten Endpunkte: Philo und zum Theile Josephus sind Repräsentanten dieser Richtung, welche jedoch auf eine dauernde Entwicklung des nachbiblischen Judenthums keinen Einfluss übte. Anders in Palästina. Die Sprache war zwar nicht mehr die hebräische, sondern die aramäische, allein die Anschauung war rein national und streng auf dem Gebiete der ererbten Sitte. Wenn auch Pharisäer und Sadducäer in eifrigen Kämpfen sich bewegten, jene bloss ihre Genossen als Chaberim, die Unbetheiligten als 'Am ha-Arez betrachteten, so war doch die pharisäische Anschauung die herrschende, und sie bildete die die Zukunft bestimmende Literatur.

§ 19.

Die thalmudische Literatur umfasst einen Zeitraum von ungefähr 800 Jahren und reicht bis zum vollen Abschluss der babylonischen Gemara. Der Abschluss dieses epochemachenden Werkes und die Störung der Schulen in Palästina bilden einen wichtigen Abschnitt. Die thalmudische Literatur umfasst bedeutende Werke, die im Ganzen einen und denselben Geist athmen, aber doch in sich wiederum Modifikationen haben. Das älteste ist wohl die 1) Megillath

Taanith in ihren chaldäischen Bestandtheilen, dann das Seder Olam (das sogen. Rabbah) neben mehreren verloren gegangenen Megilloth Juchasin; 2) Mischnah mit Baraitha's (Thosseftha), die der Ordnung der Mischna sich anschliessen, andere nicht besonders gesammelte Baraitha's, welche in den Gemaren vorkommen, Mechiltha, Sifra und Sifre (d' be Rab), welche dem Pentateuch, zunächst seinen gesetzlichen Theilen sich anschliessen, während Sifri Sutta schon seiner Sprache nach wohl einer spätern Zeit angehört —, 3) jerus. Gemara und die älteren Midraschim, 4) babylon. Gemara. Alle späteren Productionen wie Massechtoth ketanoth, die reiche Midraschim-Literatur, unselbstständig, apokryph, sind bloss ein erweiternder Nachwuchs ohne Eigenthümlichkeit.

§ 20.

Für die Feststellung des Textes ist wenig Gediegenes geleistet worden, und der Text hat sich im Laufe der Zeit meist sehr verschlechtert. Selbst die Mischnah, der Grundtext, leidet unter diesem Uebelstande. An einigen Stellen finden sich zwei verschiedene Recensionen in Jeruschalmi und Babli, die aus der Berichtigung in denselben fliessen. Im Allgemeinen jedoch ist die abweichende Lesart der jerusal. Gemara die ursprüngliche, wenn nur diese nicht so fehler- und lückenhaft wäre. Missverständnisse haben die merkwürdigsten Fehler hineingebracht, welche nur durch die Benutzung alter Handschriften, die kaum noch berücksichtigt worden —, alter Schriften, besonders des Aruch, da die Commentare mit corrumpirt wurden, ermittelt werden können. Noch schlimmer steht es in Beziehung auf die nicht in die Gemara aufgenommenen Baraitha's, und besonders vernachlässigt ist die Thosseftha und ebenso die jerusalemische Gemara. Die babylonische Gemara hat im Ganzen auch zwei verschiedene Recensionen, nach den zwei grossen Gelehrtenschulen, der orientalisch-spanischen und der italienisch-französischen, von welchen

unser heutiger Text herrührt, ohne immer der richtige zu sein. Aber auch ausserdem wimmelt er von Fehlern.

§ 21.

Die Sprache der Werke theilt sich in zwei Gruppen. Abgesehen von der alten Megillath Taanith, welche chaldäisch ist, sind Mischnah und Baraitha's in einem später zur Gelehrtensprache gewordenen hebräischen Idiome geschrieben, welches aramäische und griechische (durch dessen Vermittelung auch lateinische) Bestandtheile erhalten hat, Wörter zu Schulausdrücken mit prägnanter Bedeutung ausbildete, überhaupt aber auch grammatisch die Sprache umgestaltete. Dass die bisherige Unkenntniss dieser Dinge Missverständnisse erzeugte, setzt man wohl voraus, und ein sorgfältiges Studium bestätigt es. Für das Grammatische dient mein Lehrbuch der Mischnahsprache, auch Dukes: die Sprache der Mischnah. Das Lexikographische ist in gedruckten Werken bisher nicht besonders behandelt; Aruch und Buxtorf's lexicon talmudicum sind die Hauptführer neben den Commentaren, nur Tanchum Jeruschalmi hat, um ein Wörterbuch zu Maimonides' Mischne Thorah zu liefern, ein solches zur Mischnah ausgearbeitet אלמרשד אלכאפי, das Pococke am Ende des 17. Jahrhunderts neu entdeckt hat, ohne dass darüber kaum mehr als die dürftigsten bibliographischen Notizen bekannt geworden wären. Mein Glossar zu den Lesestücken aus der Mischnah gibt eine Anleitung. Löwy's begonnenes Wörterbuch über das Biblische im Thalmud*) will bloss jenes, aber im ganzen Gebiete dieses aufnehmen, ist aber, wenn auch mit Fleiss, ohne die wissenschaftliche Vorbereitung gearbeitet. Die Sprache der Gemara bietet grössere Schwierigkeiten, für sie gibt es bloss grammatische Bemerkungen, keine Grammatik; gemischt und nachlässig gehandhabt, lässt sie keine gleich- und regelmässige Behandlung zu. Auch lexikographisch ist noch viel für sie zu thun.

*) [Leschon Chachamim. W. B. enthaltend hebr. Wörter und Redensarten, die sich im Thalmud befinden. 1. Heft. Prag 1845.]

§ 22.

Für die Erklärung der Mischnah und des babylonischen Thalmud ist genügend, fast des Guten zu viel geschehen. Die zwei grossen Recensionen der orientalisch-spanischen und der italienisch-französischen Schulen sind durch Maimonides und Raschi vertreten. Das Streben, alle scheinbaren und wirklichen Widersprüche zu lösen, hat zu einem ausschweifenden Verfahren geführt. Aber die geschichtlichen und kritischen Grundsätze vermisst man ganz und gar, und in der That hat diese Literatur ihre bestimmt hervortretende Geschichte und abweichenden Standpunkte und hat die Verkennung dieser Wahrheit nachtheilig auf die richtige Auffassung der Mischnah gewirkt. Die Alten hatten wohl eine Ahnung davon, wie Maimonides denn zuweilen eine andere Erklärung gibt und Lipmann Heller sagt zu Nasir 5, 5, wo er dies bemerkt, dass man wohl eine abweichende Erklärung der Mischnah geben dürfe, aber nur wo dieselbe halachisch indifferent ist; er entschliesst sich zu dieser Halbheit, weil die Mischnaherklärung nicht die Stütze der Bibelerklärung für sich hat, dass das göttliche Wort ein vieldeutiges sein könne. In meinen Lesestücken sind dafür vielfache Andeutungen gegeben.

23.

Für den thalmudischen Standpunkt gibt es in der Bibel nichts Wesentliches und Unwesentliches, Alles steht gleich, Alles ist das vollkommene Wort Gottes, die Propheten dienen zum Sprachrohr; die etwa entgegenstehenden Aussprüche, dass z. B. die Art und Weise der Prophezeiung bei verschiedenen Propheten eine verschiedene sei, oder: Jesaias gleiche einem Stadt-, Ezechiel einem Dorfbewohner, sind einzelne Wahrnehmungen, die auf das System ohne Einfluss bleiben; diesem hat alles, was nicht ausdrücklich gerade für den Augenblick berechnet war (wie das Pessachopfer in Aegypten) ewige Dauer. Die Nationalität ist für sie ewig bleibend und durchaus

religiös erfüllt, nur der Boden macht in manchem Punkte einen Unterschied (Pflichten die am Lande haften, Gegensatz zu Pflichten der Person); auch hier sind einzelne Aussprüche (wie die des Sifri כדי שלא יהיו עליכם חדשים כשתחזרו) bloss Aeusserungen ohne tiefere Unterlage. Sind dennoch Aenderungen eingetreten — und das geschichtliche Leben lässt sich nicht ganz zwängen — so ist hier wie bei den Erweiterungen ein verschiedener Standpunkt; die ältere Literatur im Vollbewusstsein ihrer Kraft nimmt diese Aenderungen über sich und gesteht ein, dass Halachah und pentateuchisches Gesetz sich widersprechen. Die jüngere sucht um jeden Preis eine Einigung, einen Nachweis herbeizubringen. Auch die Erweiterungen stehen vollkommen für alle Zeit fest, so dass selbst die Bestrafung des זקן ממרא darauf sich beziehen kann, nicht auf Biblisches. An die Begründung der Erweiterungen dachte man in der ältern Zeit nicht, man hatte dem Leben der Gesammtheit diese Kraft beigelegt, nur wenige Deutungen. noch weniger „Halachoth des Mose vom Sinai“ kommen in der Mischnah vor; sie ist sich ihrer Selbstständigkeit bewusst, ohne deshalb an sich zu verzagen. Sie gesteht z. B. ein, dass die Auflösung von Gelübden im Gesetze keinen Stützpunkt hat. Anders die Gemara; die dogmatischen Grundsätze von Tradition und eigenthümlicher Bibelerklärung werden bei ihr sehr fest. Daher treten denn auch in ihr oft ganz verschiedene Standpunkte hervor. Diese geschichtliche Erkenntniss ist ein wesentliches Mittel zur Flüssigmachung des Erstarrten. Wie die Gemara ihre Exegese betrachtet, kann eigentlich für den Unbefangenen nicht zweifelhaft sein; neben homiletischer Anwendung zur Empfehlung guter Lehren, sittlicher Vorschriften u. s. w. ist sie im gesetzlichen Leben durchaus ernst gemeint; nur der Widerspruch, in den man dadurch mit allen Regeln gesunder Exegese gerieth, hat zu den Auswegen geführt, entweder darin „Anlehnungen“ zu erkennen, oder wirklich doppelte Bedeutung anzunehmen. Ebenso ist es auch mit der Haggadah; neben Ausschmückendem und

mit Bewusstsein Vorgetragenem, Phantastischem ist es doch auch dem Thalmud damit vollkommen ernst und solche Aussprüche greifen in ganz ernste halachische Discussionen ein.

§ 24.

Der Thalmud wurde geschlossen, weil ihn die Zeit nicht mehr fortzusetzen vermochte, weil Verfolgungen die Schulen sprengten, und nun war er auch mit einem Male unantastbar, während sonst die Späteren keinen Anstand nahmen, den Früheren entgegenzutreten, und sogar jenen grössere Autorität zugeschrieben wurde. Von nun an bietet die jüdische Literatur nichts Eigenthümliches von selbstständigem theologischen Gehalte, ausser insofern sie mit der Wissenschaft in Berührung tritt. Zuerst auf dem Gebiete des gesetzlichen Lebens ein schwaches Fortzeugen: („die kleinen Traktate", einzelne Zusätze der Saburäer), in dem der Lebensanschauungen der Nationalität eine ungeheure Fruchtbarkeit ohne neue Gedanken, der grosse Kreis der Midrasch-Literatur, über welchen Zunz in den gottesdienstlichen Vorträgen die reichste Belehrung gibt. Anders war es bei den Berührungen mit der Wissenschaft, welche durch die Araber neu belebt wurde und wobei die Juden das Ihrige reichlich beitrugen. Wenn hier nicht neu umgestaltend eine Theologie erschien, so war doch eine speculative Richtung vorherrschend, die die gewöhnlichen Vorstellungen und Vorschriften fast bloss zu geselligen herabsetzte und Keime für die Befruchtung einer späteren Zeit einsenkte. Die arabisch-jüdische Philosophie und ihre Träger dürfen von dem Theologen nicht ignorirt werden. Saadias mit seinem apologetischen, Juda ha-Levi mit seinem tief religiösen mystischen, Maimonides mit seinem rein speculativen Interesse sind Männer, welche dem Theologen nicht unbekannt sein dürfen. (Für den ersten hat die neueste Zeit Vieles, wenn auch noch nicht Genügendes gethan, der zweite ist in meiner Zeitschrift*)

*) [Zeitschr. f. jüd. Theol. Bd. 1, S. 158 ff. Die spätern Schriften über Juda ha-Levi und Maimonides s. u. Bd. III.]

kurz charakterisirt und den dritten hoffe ich in sein rechtes Licht zu stellen). Ueber Maimonides ist dann die Zeit nicht hinausgekommen. Die bald eintretende Mystik war eine phantastische und hat keinen Werth. Nur einen Mann brachte die Restauration der Wissenschaften in Italien hervor, Asaria de Rossi, dessen Meor Enajim, 3 Theile, von Keinem ungelesen bleiben darf, und über den Zunz eine schöne Biographie geschrieben hat. Noch war die Zeit in Messiasstreitigkeiten vertieft, als still und leise die neue Theologie anbrach.

§ 25.

Zu der religiösen Entwickelung gehört namentlich auch die Betrachtung der Secten, welche sich innerhalb des Judenthums, und der Religionen, welche aus dem Judenthume sich gebildet haben, sich von ihm jedoch scharf sonderten. Unter den erstern sind die wichtigsten die Samaritaner, die Sadducäer und Boëthusen mit ihren Nachfolgern, den Karäern, während die Essäer bloss mystische Pharisäer waren. Die Samaritaner, schon von dem Exil an getrennt, erfreuten sich keiner besonders kräftigen Entwickelung und ihr blosses Halten am Pentateuch beraubt sie bei der Verwerfung der Propheten des tiefern Geistes, so dass die Verwerfung der Tradition keinen günstigen Einfluss zu üben vermochte. Auch die Sadducäer — die Boëthusen scheinen bloss ein Uebergang gewesen zu sein — gewannen gleichfalls keine besondere Bedeutung; ihr Streben war ein mehr politisches, und ihre staatsmännische Bildung zeigte sich bei ihrer Verleugnung der Tradition, Verwerfung der Unsterblichkeit, der Engel wohl mehr im Leben als in der Theologie. Bedeutender wurden ihre Nachfolger, die Karäer, von denen man gerade nicht sagen kann, dass sie in einem wirklichen historischen Zusammenhange mit den Sadducäern gestanden, an die sich aber doch etwaige Ueberreste mögen angeschlossen haben. Sie wurden gegründet von Anan ben David 750 und Benjamin ben Jehuda aus Nehawend 800, ersterer ein

Antithalmudist, letzterer ein Philosoph, beide aber nicht von einem religiösen Princip ausgehend. Philosophie und Exegese waren die Gebiete, auf welchen sie mächtig wirkten, und für die sie einen viel weiteren Spielraum hatten. Unglücklicher Weise wurden sie jedoch in die Länder dogmatischer Unbildung verwiesen, und vermochten seit dem 12. Jahrhundert Nichts mehr zu leisten. — Die Untersuchung über die Tochterreligionen des Judenthums sind höchst lehrreich. Das Christenthum hat die prophetische Lehre von der überwiegenden Bedeutung der Gesinnung über die Werke scharf ausgebildet, sie wäre aber nicht durchgedrungen, wenn nicht der Gedanke des erfüllten Messiasreiches diesen Durchbruch erleichtert und daher seine Ausdehnung über das Heidenthum angebahnt hätte, wodurch nun auch heidnische Elemente — wie Dreieinigkeit, Gottmensch — eindrangen. Eben diese Anlehnung an das Heidenthum, an die Weltstadt Rom verschaffte ihm die Macht, die Lehren des Judenthums über die Welt zu verbreiten. — Der Mohammedanismus ging nicht aus dem Judenthume hervor, aber entlehnte auf einem ähnlichen orientalischen Boden Vieles aus demselben. Auch hier wieder eine Ausbreitung des Judenthums durch Anschmiegung an die Volksansichten (s. mein: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?). Ist die Entstehung wichtig, so nicht minder die spätere Einwirkung, die bei dem Christenthume, theils weil es eine ausgebildetere Theologie besass, theils weil es die Bibel vollkommen anerkannte, bedeutender war. Die Berührungen waren leichter durch das Mittel der arabischen Sprache, und freundlicher, weil der Boden ein neutraler war, die Berührungen waren weniger theologischer als philosophischer Art, theologische Befehdungen fanden sicher wenig statt. weil durch die Behauptung, die Bibel sei durch die Juden verfälscht, auch auf die Beweise aus der Bibel für Mohammedaner wenig Werth gelegt wurde. Erschwert waren diese Berührungen innerhalb des Christenthums, weil die Kirchen- und Gelehrtensprache, das Lateinische,

nicht die Landessprache, und daher den Juden nicht zugänglich war, doch waren sie heftiger und feindlicher Art und von grossem Interesse ist hier die Polemik zwischen Juden und Christen, welche von gegenseitigen Proselyten am heftigsten geführt wurde.

§ 26.

Die Theologie steht auch in engem Zusammenhange mit dem äusseren Wechsel und der ganzen Bildungsstufe ihrer Bekenner: Geschichte und Literaturgeschichte sind daher nothwendige Hilfswissenschaften, und deren Hauptmomente dürfen nicht unbekannt bleiben. Zuerst bildet Palästina den Mittelpunkt, dem sich die griechisch-alexandrinischen Juden nun anschliessen, von dort geht die Gelehrsamkeit im 3. Jahrhundert über auf Persien, unter den Parthern, während in Palästina und der christlich-römischen Ländern doch die alte Gelehrsamkeit sich nicht ganz verliert. Von Persien aus geht aber nun die neue Geschichte an; neue Freiheit, neue Wissenschaft geht dann im 9. Jahrhundert auf Nordafrika und Spanien über, wo ein reger Wechselverkehr mit der ganzen arabischen Wissenschaft stattfindet, während auch bereits Italien wieder aufzuleben beginnt und eine Vermittelung für Frankreich und Deutschland bildet. Im 12. Jahrhundert erreichen Spanien und Frankreich, jedes in seiner Art, den Culminationspunkt, aber zugleich geht es rasch abwärts, dort durch den Fanatismus der Mohammedaner und Christen zugleich, hier dieser allein. Von nun an sinkt die arabische Cultur unrettbar, und mit ihr die Juden in den arabischen Ländern, allein im Christenthume beginnt es allmählich zu tagen, zuerst im 12. und 13. Jahrhundert in der Provence, wo freiere Regungen (Albigenser und Waldenser) auch den Juden grössere Geistesfreiheit gestatten und die Kenntnisse der Juden aus arabischen und christlichen Ländern zusammenströmen (Uebersetzungen der Scholastiker). Im 14. Jahrhundert aber erwacht Literatur und Poesie der Volkssprache in Italien. Dante

und Boccaccio finden ihre jüdischen Nachahmer, reiche Gelehrsamkeit, wenn auch mehr scholastisch, entfaltet sich dort und sinkt auch wieder. Mit dem 16. Jahrhundert empfinden verschiedene Länder aus verschiedenen Ursachen einen neuen Geist. In Italien die Restauration der Wissenschaften, in Böhmen die Hussiten, in Polen die Socinianer, in der Türkei die Flüchtlinge aus Spanien, sie sind es wiederum, die in Verbindung mit den Arminianern im 17. Jahrhundert eine neue Bildung in Holland hervorrufen, bis dann die neue Zeit mit der deutschen Bildung beginnt.

c) Die neuere Theologie.

§ 27.

Die neuere Theologie hat ihre Anknüpfungspunkte an die neue Weltanschauung, welche vor einem Jahrhundert die Menschheit ergriff, die Juden mit in den Kreis der Bewegung zog, sie aber natürlich unvorbereitet traf. Sie der allgemeinen Bildung zuzuführen, war die Aufgabe, welche das Jahrhundert erfüllte, von einer neuen Theologie konnte es jedoch bloss die Anfänge erzeugen. Mendelssohn sucht sich die Theologie nur bei seinen anderen Bestrebungen vom Leibe zu halten, liess aber auch sie geflissentlich möglichst unberührt. Beseitigung des Unverstandes im Allgemeinen mit grosser Verwahrung dagegen, dass derselbe zum herkömmlichen Judenthume gehöre, und Verbreitung des Geschmackes und nützlicher Kenntnisse bildete die Aufgabe seiner Schule. Von wesentlicher Bedeutung war die Rückkehr der Aufmerksamkeit zur Bibel, die aber mehr ästhetisch als theologisch behandelt wurde. Die grosse Kluft zwischen den neueren Ansichten und dem bestehenden Judenthume schreckte vor aller wissenschaftlichen Vertiefung ab, nur praktische Consequenzen für sich, dann auch für einen gleichgesinnten Kreis in einzelnen nöthigen religiösen Institutionen wurden gezogen, ein wissenschaftlicher Gesammtbegriff wurde nicht

erstrebt. Auch war dies unmöglich; die Theologie ist bloss das Gesammtbewusstsein der Religionsgesellschaft wissenschaftlich übersetzt; so lange aber dieses unterhöhlt ist und nicht wieder neu sich erbaut hat, ist die Theologie auch nicht möglich. Nicht das System schafft das geistige Leben der Gesammtheit, dieses erst schafft das System, aber nur das in höherer Einheit, das man bereits hat. Das Leben aber wird durch den Läuterungsprocess, die Kritik, umgestaltet und so musste auch diese als Reformbestrebung mit wissenschaftlicher Begründung, als Geschichte sich geltend machen. Dies geschieht seit 1830; was als System auftreten wollte, ging spurlos vorüber. Geschichte und Kritik und zwar besonders zuerst der nachbiblischen Theologie ist daher die vorzüglichste wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart, ohne welche eine gedeihliche Praxis nicht denkbar ist. Bei einer fertigen Theologie mag die praktische Wirksamkeit Manchem als genügend erscheinen; bei einer unfertigen ist letztere allein nicht ausreichend. Jost, Zunz und Rappoport haben hier fruchtbar begonnen, Munk, Luzzatto und Dukes trefflich mitgearbeitet, freilich meistens das Aeusserliche beachtend, während ich den inneren Kern immer mit zu verarbeiten und Resultate für die Reform daraus zu ziehen bemüht war. Die Aufgabe der Jüngeren ist es, hierin mitthätig zu sein, und so das System vorzubereiten.

III.

Der praktische Theil.

§ 28.

Der praktische Theologe (Rabbiner, Geistliche und Prediger) nimmt im Judenthume die ihm angemessene Stellung des moralischen Einflusses ein. Nicht als Priester durch seine Weihe, nicht als Beamter durch

die materielle Macht des Staates befugt in die Leitung der religiösen Angelegenheiten einzugreifen, ist er es durch sein Wissen und durch die Berufung von Seiten der Gemeinde, als Inhaber des Geistes, ist ebensowohl Träger des ewigen Inhaltes, wie der vorübergegangenen Geschichte, wie der Fortbildung und als solcher der Stimmfähigste, er ist daher eben so wenig wie Gebieter lediglich Diener. Der Anspruch, Diener der Kirche zu sein, ist richtig, nur muss aber auch die Kirche in ihrer Fortbildung gedacht werden. Auf den Namen kommt es nicht an, und am Ende ist dann der des Geistlichen wohl der entsprechendste, jedoch der des Rabbinen der sanctionirte. Der Geistliche ist kein Zwingherr, wie man ihn dichtete, im Grunde war es der Rabbiner als Richter, als Träger des Bannes weit mehr, der Rabbiner ist nicht der Vertreter eines finstern Rabbinismus, welcher kein System ist, sondern ein geschichtliches Institut. Das Mittelalter hat freilich die Weihe des praktischen Amtes nicht vollkommen erkannt, der Rabbiner war bloss Lehrer nach gegebenen Vorschriften und Richter, und daher sind auch keine Funktionen dem Amte ausschliesslich überwiesen worden. Aufnahme des Knaben, Confirmation, Trauung, Scheidung, Leichenrede — Alles war dem Kenner überlassen, zum Theil auch weil die Gemeinden keine Festigkeit hatten. Wenn der Rabbiner dies gegenwärtig anspricht, so geschieht dies in richtiger Erkenntniss des gegenwärtigen Bedürfnisses, nicht um eine Machtfülle sich anzueignen.

§ 29.

Die praktische Theologie hat die Aufgabe, die theologische Erkenntniss in das Leben umzusetzen, die Anwendung zu lehren. Bei einer alten geschichtlichen Religion, wie das Judenthum ist, und bei dem mächtigen Umschwunge, den es erfahren, ist eine der vorzüglichsten Aufgaben, dessen Fortbildung in richtiger Weise zu ermöglichen. Hier müssen im Leben drei Faktoren mit-

wirken: der ewige Gehalt des Judenthums, die in den Gemüthern wurzelnde Anschauung, wenn sie auch an Vergängliches sich anklammert, und der Geist der Gegenwart. Wo eines verkannt wird, ist keine reine Fortbildung, keine Reform des Judenthums, sondern entweder Reform ins Leere, oder Revolution oder Widerstreben gegen die wahre Erkenntniss der Zeit, d. h. ein unfruchtbares Bemühen.

Ein Gesetz lässt sich hier weiter nicht angeben, nur soviel: was ins Leben treten will, muss bereits Bedürfniss geworden sein; die sogenannte halbe Reform ist die wahre geschichtliche und die feierliche Leichenbestattung des Abgelebten ist keine überflüssige. Die daraus hervorgehenden Kämpfe sind aber der nothwendige Process jeder Idee. Das vornehme: aut, aut, wie das Verlangen eines allseitigen Vertrauens sind hohle Theorien, die logisch, aber nicht psychologisch, nicht historisch sind, daher am allerwenigsten auf dem Boden der Praxis gefunden werden sollten.

§ 30.

Der praktische Theologe soll Vertreter und Erzieher der Gemeinde als einer jüdischen sein. Er ist entweder Vertreter der versammelten Gemeinde bei ihren gemeinschaftlichen, religiösen Verrichtungen, oder er ist Vertreter der Gemeinde bei dem Einzelnen, in Momenten, wo sein religiöses Band mit dieser lebendig in das Bewusstsein treten soll. In ersterer Beziehung ist er Liturg, der Leiter des Gottesdienstes. Das bestehende Judenthum bietet ihm darin zu wenig, wie es denn überhaupt in dem Gottesdienste das Bewusstsein der Gemeinschaftlichkeit zu wenig hervortreten lässt. Der öffentliche Gottesdienst kann sich nicht durch die zufällige grössere oder geringere Anzahl der Theilnehmenden charakterisiren, sondern eben dadurch, dass ein Gesammtbewusstsein durch eine religiöse Vertretung ausgeprägt wird. Daher muss aber auch der Rabbiner bei dem Gottesdienste mehr mitwirkend sein, wozu aber wiederum die zeitgemässe Umgestaltung unseres

Gottesdienstes gehört; das Wichtigste muss von ihm vorgetragen werden. Wie der zeitgemässe Gottesdienst hier zu gestalten sei, ist wiederum nach den Grundsätzen über Reform im Allgemeinen zu entscheiden, in Beziehung auf die Zeiten, die Bestandtheile der Gebete, und endlich die Sprache des Gebetes. Die Wirkung des Rabbiners aber muss daher auch meistens in den neuen Theilen stattfinden.

§ 31.

Am selbstständigsten tritt der Rabbiner als Homilet auf. Diese sehr fruchtbare geistliche Amtsthätigkeit ist, in gewissem Sinne, neuen Ursprungs, obgleich man immer auf dieselbe einen gewissen Werth legte. Der grosse Werth, welcher jetzt darauf gelegt wird, zeigt das grosse Bedürfniss der Gegenwart danach; macht aber auch eine sorgfältige Pflege desselben und innige Verschmelzung mit dem Bestehenden um so nothwendiger. Die allgemeinen Regeln derselben lernt der jüdische Theologe aus der allgemeinen Homiletik, obgleich dieselben sich eigenthümlich jüdisch modificiren müssen. Ist der Zweck richtige Erbauung, so muss Befestigung, Läuterung und Ermahnung in der Predigt immer vereinigt sein; nicht der augenblickliche Eindruck, nicht der verfliegende rhetorische Erfolg, sondern die thatkräftige Gesinnung soll erzeugt werden. Ihre Wurzel sei das richtig verstandene Judenthum, sie hat zur Grundlage seine ganze Geschichte und zum Ziele die Erwirkung des Verständnisses und das Leben danach. Darin liegt, dass sie auf der Bibel, auf deren Erklärung und Anwendung beruhe, daher der Gebrauch der Texte, obgleich nicht diese Förmlichkeit, sondern vielmehr biblischer Geist die Predigt macht. Aber auch von seiner Geschichte muss sie erfüllt sein, die Bewahrheitung, der volle concrete Gehalt, die Poesie liegt in der Geschichte, nicht in der abstracten Lehre. Daher auch die ganze nachbiblische Literatur und die eigenthümliche Anwendung biblischer, thalmudischer und midraschischer Stellen in derselben nicht vernachlässigt werden

darf; doch darf das Witzspiel eben bloss ein Reiz, nicht aber der ganze Zweck sein. Dem Charakter der zu Belehrenden angemessen, darf eher die Predigt die Logik verbergen, als zu nackt an deren Faden sich fortspinnen, eher den Geist mehr anregen, als nüchtern sein. Empfehlenswerth sind besonders Mannheimer's Predigten.

§ 32.

Für die Zukunft wirkt der Rabbiner durch Ertheilung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichts. Eigenthümliche Unterrichtszweige bieten sich ihm hier dar, und eigenthümliche Schwierigkeiten sind zu überwinden. Der Unterricht muss auch ein sprachlicher und ein geschichtlicher sein, das Kind muss nicht bloss zur Religion, sondern auch für die Religionsgesellschaft erzogen werden.*) Dabei ist das Religionssystem noch nicht so fest, und noch weit weniger scharf in Leben und Institutionen ausgeprägt.

---

*) [Ueber Methode und Geschichte des Religionsunterrichts, vergl. oben Bd. I, S. 305 ff.]

II.

Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums.

Vorlesungen,

gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums.
Berlin 1872—74.

Vorbemerkung.*)

Die Wissenschaft des Judenthums, zu welcher die Anleitung gegeben werden soll, hat zu ihrem Ziele die volle Erkenntniss des religiösen Gedankengehalts, welcher das Judenthum erfüllt, ihm als seine eigenthümliche Lebenskraft innewohnt. Zu dieser Erkenntniss gelangt man bloss durch die Betrachtung, wie der Gedanke in die Erscheinungswelt eingetreten ist, wie er sich im Worte, in der Sprache ausgeprägt, wie er sich in der That, in der Geschichte auseinandergelegt hat; erst, wenn so inductiv die geistig bewegende Kraft des Judenthums aufgefunden ist, lässt sich der volle Inhalt desselben, seine philosophischen, religiös-moralischen Ueberzeugungen wahrhaft erfassen, losgelöst, sowohl von dem zeitlichen Ausdrucke, den sie oft angenommen, aber auch mit den Keimtrieben, welche sie noch in sich tragen, wenn sie auch noch nicht zur vollen Entwickelung gelangt sind. So zerfällt die Wissenschaft des Judenthums in drei Theile:

1. den sprachwissenschaftlichen,
2. den historischen, namentlich den literar- und culturhistorischen,
3. den philosophisch-religiösen Theil.

*) [Einleitende Bemerkungen zu der Fortsetzung der Vorlesungen Winter 1872/73. Doch schien es gerathen, diese ganz allgemeinen Betrachtungen dem Ganzen voranzuschicken.]

Man dürfte wohl von vorneherein es dem Judenthume zum Vorwurf machen, darin den vollen Ausdruck seiner Beschränktheit finden, dass es überhaupt einen sprachwissenschaftlichen Theil hat, dass derselbe als ein ebenbürtiger Theil neben seine Geschichte hingestellt wird; man wird ihm das Christenthum gegenüberstellen, das, wenn es auch, weil auf die Gedankenrichtung, so auch auf Sprachbildung, oder vielmehr Sprachweise eingewirkt, doch nicht in einer eigenen Sprache, sondern in der damaligen Weltcultursprache, der griechischen aufgetreten ist, bald der mehr herrschenden römisch-lateinischen sich bediente, und damit alsbald seine Universalität bekundete. Bei tieferem Einblicke stellt sich jedoch für jenes der Mangel als Vorzug, für dieses das umgekehrte Verhältniss heraus.

Nur in einer starken Individualität wird ein neuer Gedanke entstehn; der Gedanke, als ein allgemein menschlicher, gelangt nur in einem solchen Individuum zum Bewusstsein, reift zum vollen Ausdrucke nur in dem heran, der durch kräftige Betheiligung mit der allgemein menschlichen Anlage dazu besonders ausgestattet und vorbereitet ist; er ist ein höher entwickeltes Gepräge des allgemein menschlichen Typus, aber gerade dadurch auch in bevorzugter Besonderheit; er lässt den Gedanken, der seine die Menschheit umfassende Berechtigung hat, als ihn beherrschende Lebensüberzeugung walten und ausstrahlen, mit der Anforderung, dass alle in gleicher Weise sich von ihm durchdringen lassen, aber auch mit dem Bewusstsein, dass diese Anforderung vorzugsweise von ihm erfüllt ist. Diese Ueberzeugung hat eine herrschende Macht über ihn, und bildet sein ganzes Wesen, aber andererseits wird er auch, als scharf ausgeprägter Character, dem Gedanken seine scharf geschnittene Subjectivität gleichfalls aufdrücken; ebenso wenig wie er von ihr, kann sie sich von ihm lösen. Erst allmählich, durch die Berührung im Leben wird, wie er kämpfend hie und da schärfer werden wird, auch die Einseitigkeit und Subjectivität, die dem Gedanken in ihm

anhaftet, überwunden, und seine objective Gültigkeit und sein allgemeiner Ausdruck ihm errungen.

Mehr noch als von dem einzelnen Menschen, gilt dies von der einzelnen Volksindividualität. Nur in einem besonders dazu beanlagten Volke tritt Wissenschaft, Kunst, Religion in veredeltem Sinne auf. Das Volk, seine Anschauung und Sprache drücken den Gedanken und Gebilden, die das allgemein Menschliche ausdrücken und darstellen sollen, gerade, weil sie ganz davon beherrscht sind, auch ihre volle individuelle Richtung auf. Nur ein von gesunder Kraft erfülltes, einig in sich abgeschlossenes Volk vermag auch lebenskräftige Gedanken, die umfassenden und dauernden Werth haben, zu erzeugen, und nothwendig werden sie die besondere immerhin eigenthümlich bestimmte Physiognomie dieses Volkes an sich tragen, die das Gefäss ist für den Gedanken, nothwendig in der Erscheinung beengend, und dennoch im Inhalte nicht die Allgemeingültigkeit zertrümmernd. So muss der Gedanke in voller individueller Bestimmtheit, nach Sprache und Anschauung des Volkes, auftreten, ja als sein specifisches Eigenthum, um sich dann zu höherer Verklärung, unabhängig von dem Boden, auf dem er emporgewachsen, zu vergeistigen; er darf nicht aus unbestimmten, unklaren Empfindungen hervorgehen, wenn er nicht dem Fluche verfallen will, der jeder solchen ungesunden Entwickelung, der Romantik, anhaftet. Wir werden die Allgemeingültigkeit der griechischen Kunst nicht bemäkeln, wenn ihre Stoffe der Göttersage entnommen sind, ihre Gestalten griechische Züge tragen. Das Kunstideal hat sich in ihnen voll dargestellt, geht an ihnen jedem Empfänglichen auf, wenn auch der Künstler keine Götter mehr meisselt, die Gestalten nicht als griechische Schönheiten darstellt.

Des Judenthumes Kraft ist es eben, dass es aus einem vollen Volksleben hervorgegangen, eine Sprache und eine Volksgeschichte hat; sein Gedanke war ein allgemein umfassender und musste, um nicht als schwebender Schatten zu erscheinen, als gesunde Volksindividualität sich aus-

prägen, die einerseits die Menschheit ganz in sich realisirt sieht, und dennoch die ganze Menschenwelt ausser sich zu umfassen trachtet. So ist es seine Stärke, dass es zuerst in einer ganz von ihm durchdrungenen Sprache sich offenbarte, die edelste Frucht eines ganzen Volkslebens war. Allein es war dennoch nicht davon abhängig, erhielt sich vielmehr in seiner Kraft, auch nachdem Sprache und Volksthümlichkeit gebrochen war; als das Gefäss, in dem es enthalten, zertrümmert wurde, ward sein Bestand dennoch nicht erschüttert. Es blieb eine abgeschlossene Besonderheit, weil es in heftigen Kampf treten musste, und hat dennoch seine wesentlichen Gedanken der Menschheit als allgemeines Gut übergeben, und wird, indem die künstlichen Schranken fallen, bei allem erhaltenen geschichtlichen Zusammenhange seine Allgemeingültigkeit immer bewähren. Freuen wir uns daher jenes einstigen Volkslebens, als nothwendigen Durchgangspunktes, der Sprache, in der es seine Wurzeln in den Geistesboden geschlagen. —. Das Christenthum dagegen ist zwar allgemein aufgetreten, aber gerade in dieser Volks- und Sprachlosigkeit beruht seine Schwäche. Seine Gedanken und Empfindungen sind daher von einer grossen Unbestimmtheit, stehen im Kampfe mit allen Volksbestimmtheiten, so dass sie in ihnen nicht wurzeln können, blosse Geister, die das wirkliche Leben verneinen, ein eingebildetes, fleischloses Leben erträumen, die Kluft zwischen Geist und Körper erweitern, so dass sie in dessen Zerstörung die Seligkeit erblicken. Es ist aufgetreten unter dem Einflusse zusammenbrechender edler Volksthümlichkeiten, der jüdischen und der griechischen, im Gewande verkommener Sprachen, hat den Keim der Krankhaftigkeit eingeimpft bekommen, und schleppt dieselbe immer mit sich fort. Es war natürlich, dass es dann, als es ein noch lebenskräftiges Volk und eine weltbeherrschende noch lebende Sprache fand, in dieser seine Hauptstätte suchte; daher musste das römische Christenthum, die lateinische Christenheit die herrschende werden, und als es sich naturwüchsige Völker

unterjochte, mussten diese auch religiös in den Vordergrund treten, nicht ein verkümmertes Byzantinerthum, weil Sprache, wie Bildung in der Auszehrung begriffen waren, und die abstracten Gedanken sie nicht neu beleben konnten. Das Christenthum ist die ächte Mutter der Mystik und Romantik, das Judenthum hingegen ist klar, concret, lebensfrisch und lebensfroh, geistdurchdrungen, die irdische Welt nicht verläugnend, sondern verklärend, an ein bestimmtes Volk mit seiner Sprache und Geschichte sich anlehnend, und doch die Menschheit umfassend.

Eine*) strenge Definition der Wissenschaft des Judenthums aufzustellen ist nicht nöthig. Ueberhaupt sind ja Definitionen das Schwierigste der Untersuchung, wenn sie den Begriff decken und ihn lebensvoll darstellen sollen; sie erweisen sich auch meist als unfruchtbar für die Erkenntniss der wissenschaftlichen Disciplinen. Noch schwieriger wird eine solche Definition bei einer in die Geschichte eintretenden, und innerhalb ihrer sich entwickelnden Erscheinung, ganz besonders, wenn dieselbe noch nicht abgeschlossen ist, und ihrer weitern Vollendung entgegenstrebt, also noch in beständigem Werden, im Ausgebären ihres tiefern Inhaltes ist.

Die Wissenschaft des Judenthums ist die Betrachtung der eigenthümlichen Richtung des Geisteslebens, welche in einem besondern Kreise thätig war, der eben das Judenthum begründete, entwickelte, und weithin verkündete, und es bis zur Stunde lebenskräftig erhält. Das Interesse an dieser eigenthümlichen Geisteskraft erhöht sich durch die Wahrnehmung, dass sie nicht abgeschlossen und entlegen gewirkt, dass sie vielmehr fast allezeit in Mitten der mächtigsten welthistorischen Geistesströmungen, in den Brennpunkten massgebender Culturentwickelung ihre Thätigkeit

*) [Beginn der ersten Vorlesung im Sommer 1872]

geübt hat. Schon dass sie für die Anregungen von diesen Centralstätten der Bildung empfänglich, sich ihnen nicht verschlossen, aber in ihnen nicht aufgegangen, sondern sie in sich nach ihrer Weise verarbeitet, zeugt für ihre selbstständige Lebenskräftigkeit. Noch mehr bestätigt dies die bedeutende Einwirkung, welche diese Geistesrichtung fortdauernd auf die ganze menschheitliche Entwicklung ausgeübt hat, und wie es ihre Lebensfrische erwarten lässt, noch ferner auszuüben bestimmt ist. Die Thatsache ist unverwischbar, dass das Judenthum in die Gestaltung des Geisteslebens der drei grossen Abschnitte der Weltgeschichte eingegriffen hat, dass es am Ende des Alterthums das Christenthum aus sich herausgeboren, im Mittelalter den Islam hervorgerufen, und mit dem wesentlichen Inhalte genährt, in der Neuzeit den Anstoss zur Umgestaltung der philosophischen Anschauung gegeben, indem es Spinoza ausgerüstet hat. Wenn diese Weltmächte nicht in ihm geblieben sind, so ist doch sein Geist weiter in ihnen mitthätig gewesen. Es ist ferner von hoher Bedeutung, dass das Judenthum entstanden ist und sich befestigt hat in Mitten der Länder, welche damals die ersten Blüthen des Geisteslebens hervorgebracht hatten: Aegypten, Phönizien, Syrien, Assyrien, Babylon, mit denselben in den lebhaftesten Beziehungen stand und daher sicher ihren geistigen Einfluss abzuwehren nicht vermochte, dennoch unabhängig von ihnen blieb, und allein blieb, dass es im spätern Verkehre mit dem Parsismus Verschiedenes aufnahm und eigenthümlich verarbeitete, dann, mit dem Griechenthum sich vermählend, den Alexandrinismus erzeugte, später mit den Arabern im engsten Vereine, in sich selbst zu einer hohen Blüthe sich entfaltete, mitthätig war an der gesammten Geistesbewegung, dem ganzen christlichen Mittelalter die unter den Arabern geretteten geistigen Erbstücke aus dem Alterthum erst wieder vermittelte. Daher ist die Hoffnung berechtigt, dass die Zeit nicht ferne ist, in welcher das Judenthum wiederum ebenso umgestaltend die Ge-

dankenwelt befruchten, wie die ihm entgegengebrachten Culturelemente selbstständig verarbeiten werde.

Durch diese so einflussreiche, spendende wie empfangende, mehr als 3000jährige Wirksamkeit des Judenthums, in seiner inneren Entwickelung wie im Zusammenhange mit den gestaltenden geistigen Weltmächten, unter der wechselvollsten Lage in den verschiedensten Weltgegenden, ist Inhalt, wie Umfang seiner Wissenschaft so ausgedehnt, dass sich das Verlangen nach einer Klarlegung der zur Aneignung der Wissenschaft des Judenthums nothwendigen verschiedenen zu durchforschenden Disciplinen, die Anleitung zu deren zweckmässigem und fruchtbarem Studium umsomehr rechtfertigt, als sie alle bloss als organische Glieder, die sich willig in das Ganze fügen, Beachtung verdienen, so dass ebenso wie ein jedes einzeln nicht ignorirt werden, wiederum ein anderes auch nicht zu sehr in den Vordergrund treten darf, um, als Hauptmacht mit Verdrängung des Andern, das ausschliessliche Ansehen zu verlangen. Die Specialisten haben daher nur die Aufgabe, das Einzelne klar zu legen und dem Ganzen darzubringen. Der ganze reiche Stoff zertheilt sich in drei grosse Gebiete, wie eine jede lebenskräftige Idee sich innerlich dreifach entwickelt.

Die Idee tritt in die Erscheinungswelt mit der ganzen Fülle und Frische der Jugendkraft, und dennoch eingeengt in den Rahmen des Raumes und der Zeit, welche Geburtsstätte und Geburtsstunde sind; in ihrem naiven Siegesbewusstsein übersieht sie die Beschränktheit, die ihr anhaftet, trägt sie den Staub der irdischen Bedingungen, unter denen sie entstanden, mit empor auf ihren Schwungflügeln, übersieht auch die Schranken, die ihr noch von aussen gesteckt sind; sie blickt in die idealen Höhen, von denen aus sie Alles zu umwölben sich berufen fühlt, und muss ihr Dasein doch noch in sehr begrenzten Niederungen führen. Sie weiss schöpferisch ein vollkommenes Bild abzuspiegeln, und ist dennoch noch mit ihrer reineren Heimath so eng verknüpft, dass sie sich von ihr nicht ent-

fernen mag und kann. — Sie hat sich nun einen festen Bestand errungen und will alle äusseren Verhältnisse durchdringen, sie wirkt auf sie mächtig umgestaltend ein, aber wird auch von ihnen modificirt, bedingt; je weiter sie sich ausdehnt, um so mehr verliert sie an Intensität. Sie wird einseitig und zersplittert, veräusserlicht und gebrochen; sie gewinnt einen Reichthum, der nicht immer werthvoll ist. — Allmählich zur dritten Stufe gelangend, rafft sie sich zusammen, kehrt zu ihrer Innerlichkeit zurück. aber erfüllt mit allen reichen Erfahrungen, und dem ganzen Erwerbe, den sie läutert und verklärt. Dieser inneren Entwicklung, die auch geschichtlich sich ausprägt, wenn auch vielfach in, durch die äusseren Umstände bedingten, Wandlungen, entspricht auch das dreifache Gebiet der Wissenschaft des Judenthums.

Das erste ist das sprachwissenschaftliche. Das Judenthum ist in einem bestimmten Kreise, in einem abgegränzten Lande, unter den damaligen zeitlichen Einflüssen hervorgetreten, es ist die volle geistige Individualität eines Volkes, die in ihm zum Bewusstsein gelangt; für sie aber prägt das Volk seine Sprache aus, sie ist das Corollarium seines Geistes, sie ist von ihrem geistigen Mutterboden untrennbar, und der Laut hat noch den Metallklang der Erzstufe, der er entstiegen ist. Die hebräische Sprache ist daher nicht bloss das beliebige Gewand, in das die ursprünglichen Gedanken gehüllt sind, in denen sie für uns zur sichtbaren Erscheinung treten, sie ist deren eng anliegender, sie abbildender Ausdruck; ihre Erkenntniss ist daher nicht bloss ein Hilfsmittel zur Erkenntniss des Judenthums, sondern selbst ein unentbehrlicher Theil desselben.

Das zweite ist das literaturhistorische. Das Judenthum arbeitet sich innerlich fort, geht in alle Lebensverhältnisse ein, dehnt sich räumlich aus, und, wenn es auch vielfach einseitig sich verhärtet, und vielfach auch Einbusse an Idealität erleidet, so gewinnt es doch einen ungemeinen Reichthum, vervielfältigt Beziehungen und

Arbeiten nach jeder Richtung hin, und der prüfende Blick gewinnt erst aus der zusammenfassenden Betrachtung aller dieser einzelnen Ausstrahlungen die rechte Erkenntniss der inneren Kraft, welche alle diese mannigfaltigen Leistungen befruchtete; und dahin gelangt er dann vorzugsweise durch den Anbau des dritten Gebietes, des philosophischen.

Die philosophische, religiös-moralische Gestaltungskraft des Judenthums, wie sie sich in seiner ganzen Darstellung zu allen Zeiten offenbarte, ist zu betrachten, und hierbei ist Literatur und Leben, also Cultur, gleichmässig zu berücksichtigen.

I.

Schon der sprachwissenschaftliche Theil ist ebenso vielseitig wie anregend. Als integrirender Theil der Wissenschaft des Judenthums, muss die hebräische Sprache, nach den Eigenthümlichkeiten des Sprachbaues, des Satzgefüges, des Wortinhaltes, und seiner Bedeutungen ins Auge gefasst, ihre innere Geschichte in den verschiedenen Perioden, ihrem Zusammenhang mit den Schwestersprachen, ihrer wissenschaftlichen Behandlung, zumal durch Juden, erkannt werden.

Die gleichmässige Dreibuchstabigkeit und Zweisilbigkeit der Stämme zeigt ein inneres Maass, in das alle die äusseren Gegenstände sich einzufügen haben, das Wurzelwort, das fast durchgehends als Verbum, am meisten als dritte Person präteriti erscheint, die Auffassung in der beweglichen Thätigkeit, den Anschluss aller Modalitäten an das Verbum, aller Pronomina, auch der Possessiva, an das Wort selbst, das Zusammenfassen der ganzen Anschauung — daher auch der status constructus, während keine Composita, keine Comparation.

Der Mangel an ausgeprägten Zeitwandlungen, kein Präsens, die Vorstellung der gleichmässigen Dauer, das Ueberragende des Ewigen über das Zeitliche, das Werden

ist nicht ein Nacheinander in der Zeit, sondern ein Schaffen, Wirken, so dass es im Hiphil ausgedrückt wird, wie (fieri, il fait beau temps) הזקין, הלבין, האדים, auch הצליח an Gedeihen zunehmen (erst spät ist es Gedeihen verschaffen wie ה׳ הצליחו 2 Chr. 26, 5. הצליח לְ Neh. 1, 11. 2, 20, auch הצליחה נא Ps. 118, 25 — הצליח את דרכו; heisst: Gedeihen erlangen in Beziehung auf seinen Weg, während דרכו צלחה: sein Weg ist beglückt). Demnach gehört auch להצליח דרכו 1 M. 24, 21. 40. 42. 56 dem Ergänzer, ebenso ה׳ מצליח 39, 3. 23; vgl. jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, VIII, 130 ff.

Die Innerlichkeit durch die Umbildung, welche fast nur der Vocalwechsel bewirkt, so dass auch die Vocale während des Lebens der Sprache gar nicht sichtbar fixirt werden; die Simplicität des Satzgefüges; die Satzbildung ohne Copula, die ebenso die logische Ineinanderordnung vermeidet, wie dies auch im Mangel an Compositionen ersichtlich ist, das zeigt sich in der lebensvollen Anschauung im Zusammenfassen bei geringer Nothwendigkeit der logischen Gliederung, vgl. גם גם, כְּ . . . כְּ

Die Wortfülle in Beziehung auf gewisse Begriffe, die vorzugsweise gehegt werden, wie: חכמה, בינה, דעה, השכל מזמה, עצה, ערמה, תחבולה, die dann wiederum Tugend, Frömmigkeit bedeuten, wie umgekehrt Thorheit = Laster. Daher auch der Sitz der Weisheit לֵב; nicht bloss רום לב, ישר לב und umgekehrt נמס ל׳, רך ל׳, sondern auch חכם ל׳, und umgekehrt חסר ל׳ u. dgl., die sinnliche Frische, die dem abstraktesten Worte anhaftet (חרה אף und Aehnliches).

Das Fehlen gewisser Begriffe, die durch Fremdwörter ersetzt werden (פילגש *πάλλαξ*, pellex). — Ueberhaupt charakterisirt eine grosse Zartheit gegen das Weib die hebräische Sprache; אשה und איש lassen die Gleichstellung beider Geschlechter erkennen (vgl. Ber. Rab. Cap. 18 מכאן שנברא העולם בלה"ק שמעת מימיך אומר גני גיניא אנתרופי אנתרופיא גברא גברתא, אלא איש ואשה למה שהלשון הזה נופל על הלשון הזה. Dasselbe Clemens aus Alexandrien,

Eusebius, und aus ihnen Jak. v. Edessa). Desgleichen בת und בן, was freilich alle semitischen und die romanischen Sprachen haben, אחות und אח; hingegen hat עבד kein Fem., sondern dafür אמה das doch wohl mit אם und אֹמֶנֶת zusammenhängt, und nun gar שפחה, das sie als einen Theil der משפחה darstellt (umgekehrt famulus und familia). Daher stimmt die Innigkeit, die im H. L. zum Ausdruck kommt, mit dem Charakter der Sprache überein. Wir werden diese Zartheit in den Beziehungen nicht bloss zwischen Mann und Weib, sondern auch zwischen Mensch und Mensch bemerken: איש את אחיו, את רעהו, את עמיתו, selbst למה תכה רעך 2 M. 2, 13. אחר kann nicht allein stehen und wo es vorkommt ist es Zeichen späterer Abfassung, daher בְּשָׂדֶה אַחֵר falsche Punktation für בְּשָׂדֶה aus Gründen, die noch erklärt werden. Selbst in der Unterthänigkeit des Ausdruckes liegt eine grosse Zartheit: das עבדך אדני und das schöne בי אדני, Abkürzung von בי אני אדני העון 1 Sam. 25, 24, und עליא' העון 2 Sam. 14, 9, wie schon Juda ha-Levi bei Aben Esra, 2 M. 4, 10, vgl. 1 M. 43, 20, richtiger als Gesenius (בְּעִי) erkennt, und בי אדני auch bei dem Pl. ist ein Zeichen von stereotyper Form, wie שמענו אדני 1 M. 23, 6, und häufig, indem אדני = monsieur ist.

Es ist vorauszusetzen, dass verschiedene Dialekte sich gebildet haben. Dafür haben wir eine Andeutung in der efraimitischen Aussprache des ש. Das Gebiet, in dem wir uns bewegen, ist ein so kleines, dass daraus sich nicht genügende Beispiele finden lassen; dazu ist die ältere efraimitische Literatur durch judäische Hände gegangen. So finden wir bei Amos ישחק (wobei aber nicht שׂ und שׁ, sondern שׂ und צ sich entsprechen). Andererseits gehört יבם Judäa an. Eine gewisse Priestersprache mag sich herausgebildet haben, die in Büchern, welche mehr dem Priesterlichen gewidmet sind, häufiger sich geltend macht. Ein Anderes ist die Verschiedenheit des Stiles in den poetischen und prosaischen Stücken. Besondere

Formen und besondere Worte geben sich in jenen kund; die volle Auslautung von Vocalen am Ende des Wortes ist der Dichtersprache eigen. Ein jeder Gedanke wird gewöhnlich in zwei, seltener in drei Glieder zerlegt, — es ist keine Strophenbildung anzunehmen neben diesem Gedankenmass.

Die Geschichte der lebenden Sprache, die mit Ausnahme der sehr späten Bücher, wie Koh. Dan., Esra, Neh., Chr., Esth., nicht so zuverlässig nachweisbar ist, und dennoch dem geübten Blicke sich offenbaren muss, die rhetorische Breite in 5 M., Jerem. und dem 2. Jes., der Abfall der innerlichen Umbiegung und Ersatz durch Anhängsilben, wie im Späthebräischen (selten im Spätbiblischen, wie status constr. bei מטתו שלשלמה). Ganz besonders zeigt sich auch, dass die Anschauung schwächer wird. Das Hebräische liebt Collektiva: דשא, עלה, ירק, Laub. Daher heisst es עלה תאנה, nicht עלי wie Nehemia 8, 15. Ferner zeigt die spätere Sprache Veränderungen in der Verbindung, im Wortgefüge. Das Hebräische macht einen bedeutenden Unterschied zwischen ל und אל; ל ist Dativ, אל = „zu“; man sagt nicht דבר ל sondern דבר אל; daher sagt man auch מן אל, 1 Kön. 9, 24, später מן ל vgl. 2 Chr. 8, 11, ebenso מיום ליום Esth. 3, 7. Ferner 2 Chr. 30, 10: מעיר לעיר; 1 Mos. 24, 56: אלכה לאדוני ist nicht hebräisch; es muss heissen אל אדוני, das Ganze ist Zusatz. Vergl. übrigens auch j. Zeitschrift III, 110.

So finden sich auch einige andere Momente, die für die Geschichte der Sprache zu verwerthen sind. Z. B. הפנה in Jer. für פנה; הנחה für נחה, eigentlich bloss Nehemia 9, 12—19; sonst bei uns falsch punktirt, daher ist הנחני בדרך 1 M. 24, 48, gegenüber dem בדרך נחני ה' V. 27 Zusatz des Ergänzers: j. Zeitschrift I, 133, VIII, 128. סבל, (als Dienstbarkeit 1 M. 49, 15) Last tragen, aber Jes. II. der das Wort überhaupt liebt, 46, 4 sogar von Gott; משפט Gerechtigkeit später nur strafende, wie wiederum Jes. II. 53, 8 (woher die

seltsame Unklarheit der Uebersetzer zu 1 M. 18, 25 לא יעשה משפט); צדק später Heil; בחר wählen, später prüfen. Wir müssen, um die Verschiedenheit zwischen alter und später Sprachentwickelung zu erkennen, die Punktation sehr vorsichtig benutzen, namentlich um nicht auch spätere Formen für Archaismen zu halten, so in Bezug auf הִוא und נַעַר vgl. Urschr. S. 335 ff. und j. Ztsch. II, 141.

Die Umgestaltung nimmt in weit bedeutenderem Grade zu im spätern Hebraismus, der leblos wird, nicht bloss aramäisch inficirt ist, sondern die Abplattungen, die sich schon früher in Anfängen zeigen, ausdehnt. und zur Regel erhebt; so Nithpael, Waw-conversivum kennt man nicht mehr, Part. als Präsens, die Umwandlung der Collektiva im Sing. von denen im Pl. פת — פתות, ירק — ירקים, מזון — מזונות, מנחה — מנחות), Vorliebe für das Fem., z. B. שְׂדֶה, schon biblisch שדות neben שדי; hier auch sing. fem.; daher auch das Samar. im Bibeltexte, und Sifra zu 3 M. 27, 21 שדה קרוי לשון זכר, hingegen 1 M. 27, 27. Sam. ריח בני כריח שדה [מלא] אשר ברכו ה', 70: *πλήσους* vgl. Urschr. S. 237 ff. Daher auch בשדה אחר 2 M. 22, 4. Spätere Umgestaltung der Sprache, rabbinische Wiederbelebungsversuche, juristische Fixirungen, איסור und התר u. dgl. sind hier nicht Gegenstände unserer Betrachtung.

Von hervorragender Bedeutung für die tiefere Einsicht in die hebräische Sprache ist die Erkenntniss ihres Verhältnisses zu den eng mit ihr verbundenen Schwestersprachen; wie sie das ihnen Gemeinsame doch eigenthümlich ausgebildet, das ist eben das ihr Characteristische. Der Kreis ist ein enger; als voll ausgebildete Sprachen liegen uns nur der Aramaismus und das Arabische vor. Ob das Assyrische dem semitischen Sprachstamm angehört, steht noch nicht ganz fest, jedenfalls hatte dasselbe es nicht zu einer Volksliteratur, ja nicht einmal zu einer festen Schrift gebracht; seine Literatur, die sich nicht erhalten, ist nicht bloss keine für uns, sondern sie war auch nie eine lebenskräftige. Wir mögen Einwirkungen einzelner

fremden Anschauungen zugeben, wie Ezechiel's Vision dadurch erklärt wird, auch einzelne Wörter können eingedrungen sein; ein lebendiges Gesetz zeigt sich hier wenig. Aehnlich ergeht es uns mit dem Phönizischen. Dieses grosse Handelsvolk mit seinen ausgedehnten Colonien hat keine Literaturspur zurückgelassen, mit Ausnahme einzelner Denkmale, die aus den verwandten Dialekten, zumal aus dem Hebräischen, erklärt werden müssen und kaum Erläuterungen bieten, etwa חבר, im Plur. חברים, woher חברון die Bundesstadt, חֶבֶר gewöhnlich in üblerem Sinne Götzenpriesterbund, dann spät Cheber ha-Jehudim auf Münzen, cheber 'ir fromme Genossenschaft.

Indem nun bloss aramäisch und arabisch übrig bleiben, hat die Angabe des Verhältnisses seine Schwierigkeit darin, dass dieselben als Literatursprachen aus weit späterer Zeit zugänglich sind, und sogar das Aramäische, trotz seines sehr hohen Alters, in einer Gestalt, die offenbar durch seine Verbreitung über nicht stammverwandte Völker, und dann durch Judenthum und Christenthum stark beeinflusst ist. Wie sie nun als Literatursprachen uns vorliegen, bekundet sich das Aramäische als weit platter und lebloser, denn das Hebräische. Das Aramäische ist rauh durch Vocalmangel, der bald bewirkt, dass auch Consonanten ausgestossen werden, z. B. אות für אזלת, אימא — linea occultans, wie im engl. und franz. — bald aber neue hinzugesetzt werden müssen. Dies geschieht namentlich vor Jod, so am Anfange ein Aleph איתי, איתא, u. dgl. oder auch Nun, meist in der Mitte für verdoppelndes Dagesch, wie חנדע, מנדעה, חנטין, auch im Anfange, wie besonders die seltsame Bezeichnung der dritten P. s. m. in einigen Dialekten, נקטול für יקטול oder Lamed zur grössern Bestimmtheit (thalm. איהו und ניהו). Dagegen ist das Aramäische breit in allen seinen Formen, nicht innerlich durch Vokalwechsel, auch nicht durch verdoppelndes Dagesch (das auch im arabischen Teschdid): das Nomen hat beständig den Artikel und zwar als status emphaticus (so 1 M. 31, 47 und Jerem. 10, 11); status

constructus und Pronomen possessivum wird umschrieben; das Hithp., jene innerliche Reflexion, fehlt gänzlich; ohne bestimmtere Zeitbeziehungen zu haben, hat es die lebendige Verknüpfung des Waw. conv. nicht, wie kein sonstiger Dialekt ausser dem moabitischen Stamme. Während es logisch nicht höher steht, entgeht ihm die Lebendigkeit der Anschauung. Dennoch hat es, zumal für die spätere Entwickelung der Sprache, einen überwältigenden Einfluss ausgeübt, und zuletzt das Hebr. ganz verdrängt; nachdem es zuerst die Formen und den Wortschatz des Hebr. umgestaltet, sich dann ganz an seine Stelle gesetzt. Aber auch schon ursprünglich ist sein Einfluss gewiss mächtig gewesen, wie die energische Abwehr in der Umwandlung der Bedeutung beweist: כשף aram. beten, hebr. zaubern, קסם weissagen, sam. den Gottesnamen aussprechen (Sanh. 9, 6), arab. schwören, hebr. zaubern, כמר aram. Priester, hebr. Götzenpriester, חנף altaram. rein sein (vgl. mischnisch und arabisch חפף auch in Hiob 33, 9: חף. S. zum Ganzen jüd. Ztschr. I, 180 ff.), hebr. unrein sein, heucheln. Natürlich bietet es uns zu gegenseitiger genauerer Worterklärung oft die Handhabe (רבקה samarit., רבק mischn.) Ueberhaupt hat es hohe Bedeutung, da man ihm eine frühzeitige Ausbildung beilegen muss, wenn es auch dadurch dürftiger ist.

Umgekehrt verhält es sich mit dem Arabischen. Erst spät wird es eine Literatursprache, und schweift länger wild umher, gewinnt daher immer ebenso grossen Reichthum an Formen, wie an Wortfülle, allein das ist Wildwuchs, bis heute sich fortziehendes Beduinenthum. Die Araber haben sich erst spät zur Staatenbildung erhoben, sie sind als Wüstenvolk in die Geschichte eingetreten, ihre Sprache war mehr eine Sprache des Gesanges und Umganges; eine Literatursprache zu bilden hatten sie keinen Drang. Das Charakteristische des Arabischen ist das Sangweise, die Pracht der Vokale; ähnlich prächtig sind seine Wortbildungen, die keine strenge Zucht kennen. Der Gedanke fasst sich knapp zusammen, das dunkle

Gefühl breitet sich weitschweifend aus, seine reiche Vocalisirung ist das Auslauten der lange vorherrschenden Dichtung, die breit ausströmt, ungezügelt ihren Flug nimmt. Erst zur Zeit Mohammeds entsteht die Prosa, aber auch dann ist keine wahrhaft cultivirte entstanden. So dürfen wir, wenn wir in der Mitte zwischen aramäisch und arabisch das Hebräische betrachten, sagen: wir haben auf der einen Seite einen abgelebten Greis, auf der andern einen nicht zur Mannesreife entwickelten Jüngling, in der Mitte den jugendfrischen Mann. Das Arabische bietet durch seine Fülle ergiebige Anleitung, aber es ist grosse Vorsicht nöthig, die dortige volle Entfaltung auf die leise Andeutung des Hebr. zu übertragen, wie das Verhältniss etwa bei der vergleichenden Anatomie sich herausstellt. Warnung vor kühnen Etymologien und Zweibuchstabigkeit. —

Sind diese Sprachen durch ihre innere Verschwisterung zur Erklärung des Hebr., zur Aufhellung des hebr. Sprach- und Volksgeistes von grosser Bedeutung, so werden sie es noch mehr durch den geschichtlichen Einfluss auf das Judenthum, und wiederum ist das Aramäische hier hervorragend. Das Aram. wird Sprache des Judenthums, und wenn es auch nicht dessen Ausfluss ist, so trägt es doch eben sein Gepräge. Das älteste aramäische Schriftstück nach seiner ersteren babyl. Abtheilung — chald. — ist jüdisch, im Daniel und Esra, hat daher auch schon hebräische Sprachformen aufgenommen, die ihm nicht eigenthümlich sein mögen — Haphel, Hophel, auch Pual, wenigstens der Punktation nach — es wird dann zur Sprache des Thargum, das in die beiden Zweige des Paläst. und Babyl. sich theilt (Warnung vor Onkelos' angeblicher Reinheit, s. j. Zeitschr. IX, 85 ff.), desgleichen in die der beiden Gemaren, und so setzt sich sein Einfluss auf die babyl. Geonim fort, bis das Araberthum auch sprachlich überwältigend wird. Es ist ein wildwuchernder Jargon, der aber doch erkannt werden muss. — Für einen Zweig des Judenthums, oder doch

des Israelitenthums bleibt das Aramäische herrschende Sprache, wenn auch später die übliche Schriftsprache arabisch wird, nämlich für die Samaritaner. Die Beschäftigung mit diesem, niemals zur vollen Bildung gelangten und bald verkümmerten Zweige, dessen geistiger Zustand sich auch in der Armuth und Uncultur der Sprache ausdrückt, ist dennoch von grosser Wichtigkeit, weil hier eine Trümmer von dem Judäa vorangehenden mächtigen Prachtbau Israels uns geblieben ist. — Aber auch das Westaramäische — das Syrische, wenn es auch zunächst Werkzeug der christlichen Kirche wurde — hat seinen fortdauernden Einfluss geübt. Ist ja wiederum das erste Schriftdenkmal, die Peschito, ein jüdisches Werk, wenigstens seinem überwiegenden Theile nach, und die Bekanntschaft mit ihr von hervorragendem Werthe. Es ist zum Verständnisse des Chald. unentbehrlich, zumal in Babylonien (Persien) eine starke Wechselwirkung in Sprache und Anschauung zwischen Syrern und Juden, bei allem bewussten Festhalten des Gegensatzes, bestand; zur Vocalisation und Accentuation — also zur lautlichen und modulirenden Sprachfixirung — gibt das Syrische dann den Antrieb, und unter seinem Einflusse, wird das Werk vollendet, woher auch die Namen der Zeichen syrisch sind. Selbst die liturgischen Formen sind durch das Syrische bestimmt worden, die Akrosticha sind den Syrern ursprünglich.

Sind uns ja auch höchst werthvolle Ueberreste der alten griechischen Hexapla, Fragmente der Uebersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion lediglich in syrischer Bearbeitung geblieben. Die Vertrautheit mit dieser Sprache ist daher ein organischer Theil der Wissenschaft des Judenthums; die zu spezielle Pflege wird hier nicht leicht eintreten.

Nicht minder hat das Arabische und gerade später seinen sehr bedeutsamen Einfluss auf das Judenthum, auch auf die Sprachbehandlung geübt. Eine wissenschaftliche Auffassung ist zuerst von den Arabern innerhalb des Judenthums erweckt worden, zumal im Sprachgebiete.

Haben die Syrer Benennungen für Aeusseres gegeben, so haben die Araber für die Structur und die Gesetze der Sprache Benennungen geliefert, חרף, daher auch אותיות שם פעל מלה u. dgl., die ganze philosophische und wissenschaftliche Terminologie, die durch Uebersetzung ins Späthebräische oder vielmehr durch Aufnahme in dasselbe, durch Nachbildung in ihm, zum jüdischen Gemeingut wurde. Die trefflichsten Werke der jüdischen Literatur sind arabisch geschrieben, und sind auch die Hauptwerke übersetzt, so stehn sie doch den Originalen nach, und vieles Werthvolle ist noch unübersetzt. Sie ist als Hilfsmittel unschätzbar, aber bei ihrer Schwierigkeit und Ausdehnung muss eine weise Beschränkung beobachtet werden.

Noch weniger ist eine Vertiefung in nicht stammverwandte Sprachen Aufgabe der Wissenschaft des Judenthums. Jene allgemeine Bezeichnung „orientalisch" darf nicht verführen. Auch die gelegentliche Berührung einzelner Sprachen mit dem Judenthume erhebt sie nicht zu dieser Bedeutung. Persisches, Griechisches und Lateinisches in den jüdischen Schriften zu erkennen und zu erklären, ist immerhin verdienstlich, aber doch von untergeordneter Bedeutung.

Die Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft ist von nicht zu unterschätzendem Werthe; mancher treffliche Beitrag, den die Alten uns zur Erkenntniss bieten, ist noch nicht genügend ausgebeutet, und besonders ist die Geschichte der grammatischen und exegetischen Behandlung der Bibel zugleich ein volles Spiegelbild der Geschichte des Judenthums. Nach dem völligen Aussterben der Sprache geht eine lange Zeit dahin, in der man dieselbe versteht, ohne sich ihrer Gesetze bewusst zu sein, von jenem feinern Sprachgefühl durchdrungen zu sein, das willkürliches Formen und Deutungen als unmöglich abweist, das vom Geschmack und von feststehenden Regeln sich leiten lässt; man lernt die Sprache durch Uebertragung und Uebung, wodurch zwar Vertrautheit und instinktiv richtige Empfindung gewonnen wird, die aber doch nicht

vor Irrthum, Verwilderung und Aeusserlichkeit schützt — ein Abbild des ganzen inneren Lebens. Man hatte keinen Antrieb, die inneren leitenden Grundsätze zu kennen, man setzte das Gegebene äusserlich fort, scheute nicht die gewaltsamsten Versuche, die Uebereinstimmung zwischen dem schriftlich fixirten, und dem gangbar Ueblichen zu behaupten, die Correctheit der Sprachform gilt nichts, der innere nothwendige Zusammenhang wird zerrissen. Dass die einfache Erklärung auch massgebend und festzuhalten sei, (אין מקרא יוצא מידי פשוטו Sabb. 63 a), ist eine wahre Entdeckung, die aber sehr wenig angewendet wird: שבקיה לקרא דהוי דהיק ומוקי אנפשיה Pes. 59 b, Kid. 68 a, Niddah 33 a. vgl. noch Jeb. 11 b כיון דאיעקר איעקר, das אם אינו ענין לכאן תניהו ענין לכאן, die Aeusserlichkeit der גזרה שוה, die sogar den einfachen Wortsinn aufhebt, Jeb. 24 a, Keth. 38 b. das Verwerfen des dem Ismael angehörigen Satzes לשונות כפולין הן, דברה תורה כלשון בני אדם, der Gegensatz לשונות רבויין הן, ganz wie das allgemeine לרבות und למעט). Das war allerdings früher nicht in dem Uebermasse vorhanden, aber dennoch hatte es die Keime schon vollständig ausgebildet, und dass es so überhand nehmen konnte, beweist das immer zunehmende Erlöschen eines gesunden Sprachgefühles, d. h. des lebendigen Geistes. Es lag eben in der Annahme, es müsse alles Gewordene, dessen Fortwuchern nicht zurückzuhalten war, seine Stütze im pentat. Worte finden, und wenn es auch nicht von vornherein aus ihm herausgedeutet wurde, so wurde es doch mit vollem Ernste in es hineingedeutet. Man glaube nicht, dass hier blos Anlehnungen gesucht werden; vielmehr ist das immer wiederkehrende מנא לן oder מנא הני מילי das ור׳ פלו׳ האי קרא מאי עביד ליה durchaus ernst gemeint; und gerade, dass hie und da nothgedrungen gesagt wird: מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא beweist, dass es sonst durchaus nicht blosse Anlehnung sein soll. — Wie ernst es mit dieser Sprachbehandlung gemeint war, zeigen die gleichzeitigen Uebersetzungen ins Griechische. Entsprechend dem: אבין ורקין מעוטין אתים וגמים ריבוין (Jer.

Berachoth 9 d. Sota 5 d. und Bab. Pes. 22 b. und Par. vgl. Chag. 12 a. Thoss. Schabb. c. 1 Babl. 26 a, vgl. Grätz Mtschft. XIX, 527), übersetzt auch Aquila durchgehends את mit *συν*. So auch die Wortzerlegung von מכתם Ps. 16. 56. 57. 60, nach Sota 10 b דוד שהיה מך ותם, auch Aqu. Symm. und Hier. *τοῦ ταπεινόφρονος καὶ τοῦ ἀμώμου* (auch Tharg. in den mittleren Stellen). Nach Schabb. 31 b. כי אין חרצבות למותם וכריא אולם (Ps. 73, 4), אמר הקב״ה לא דיין לרשעים שאין חרדין ועצבין משום המיתה אלא שלבן בריא הן כאולם ... übersetzt Sym. *ὅτι οὐκ ἐνεθυμοῦντο περὶ θανάτου στερεὰ γὰρ ἦν τὰ πρόπυλα αὐτῶν*. So bietet uns die Sprachbehandlung ein volles Bild der Zeit; traditionelle Kenntniss, aber Mangel an durchgebildetem Bewusstsein, an vollem Leben und logischer Zucht.

Theils durch die immer mehr einreissende Verwilderung des Textes, theils durch die Anregung der Syrer, fing man nun doch etwa mit dem 5. Jahrhundert an, grössere Sorgfalt auf Reinhaltung und Fixirung des Textes zu verwenden, aber es galt zunächst ihn äusserlich ganz bestimmt darzustellen, nicht bloss das Seltsame, das nun einmal überkommen war, schwebende, punktirte, grosse und kleine Buchstaben u. dgl. festzuhalten, sondern auch defecte und plene Schreibung zu bestimmen, Keri, Khethib (Tractate Sefer Thora und Soferim) und endlich Vocale zu bezeichnen mit grosser Peinlichkeit, sogar Accente, die die Wortverbindung, und demgemässe Modulation feststellten, und noch im Worte Tonhalter hinzufügend u. dgl. eine verdienstliche, aber durch die kleinliche Skrupulosität überladene Arbeit. Der freie Geist fehlte, die strenge Aeusserlichkeit überwog und die Schulen von Ben-Ascher und Ben-Napthali (am Ende des 9. Jahrhunderts) arbeiteten dies nach den letzten Consequenzen aus. — (Die erste dürftige gramm. Spur in dem fremdartigen theosophischen Büchlein Jezirah, etwa gleichfalls Mitte des 9. Jahrhunderts).

Eine Grundlage für die Grammatik war in der Massorah gegeben und kam eine wissenschaftliche Revolution, welche

in die Sprache tiefer einzugehn antrieb, so war dies erleichtert. Rasch hatten die Araber mit der Frische eines jugendlichen Volkes sich in den Besitz der überlieferten Wissenschaften gesetzt, das Arabische geistig durchdrungen und diesen Aufschwung Allen, die unter ihrem Scepter lebten, mitgetheilt. Auch die Juden betheiligten sich an dieser Arbeit, gewannen ein objectives Bewusstsein von der Sprache und schufen, wenn auch angeregt durch die Araber, in selbstständiger Weise eine hebräische Sprachwissenschaft. Es darf wohl ein Antrieb von Seiten der neuerstandenen Karäer mit Bestimmtheit angenommen werden; doch ist in neuerer Zeit durch Pinsker (dem Grätz übertreibend nachschreibt), deren Einfluss zu sehr in den Vordergrund gerückt worden; vielmehr beweist sich ihr Mangel an schöpferischer Productivität, die lediglich von den Rabbaniten befruchtet wird, auch auf diesem Gebiete. Einen Markstein bildet hier, wie vielfach, Saadiah ben Joseph aus Fajum (892 geb., 929 Gaon., gest. 942). Von seinen grammatischen Schriften sind nur Spuren vorhanden, sie wären zur Aufhellung des geschichtlichen Ganges von Werth, allein seine Stellung kennen wir auch so. Der Vermittler zwischen dem Hergebrachten und der erwachenden Wissenschaft stellt sich in ihm, dem Polemiker und Apologeten, überall aufs Schärfste dar; er gelangt nicht zu einer wissenschaftlichen Erkenntniss. Bald aber wird die Sprachwissenschaft sich selbst Zweck in Männern wie Judah b. Koreisch und Menachem b. Saruk, beide dem 10. Jahrhundert angehörig. Ersterer (Jüd. Zeitschr. IX, 58 ff.) ist ein höchst verdienstvoller Sprachforscher. Sein רסאלה Paris 1857, lückenhaft, zeigt sein ernstes Streben; er vergleicht bereits das Hebräische mit den verwandten Dialekten. Letzterer (Jüd. Ztschr. IX, S. 65 ff.) der erste Verfasser eines Wörterbuches nebst gramm. Einleitung (London u. Ed. 1854 durch Filipowski); er ist noch höchst unsicher in den Stämmen, und viel besser ist sein polemisirender Genosse Dunasch b. Labrat auch nicht. (Kritik gegen Menachem mit Jakob Tam's Entgegnung

das. 1855 durch Filipowski; „Kritik über Saad." von Dr. Rob. Schröter, Breslau 1866 (Jüd. Zeitschr. IV, S. 200 ff.); „Kampf der beiderseitigen Schulen des Men. und Dun." durch S. G. Stern, Wien 1870 (Jüd. Zeitschr. IX, 66 ff.). — Eine neue Aera beginnt mit Juda b. David Chajug Alfasi und Jonah (Abulwalid Merwan) ibn Gannach Alkordubi. — (Chajug's Werke, herausgegeben Stuttgart 1844 durch Dukes, als drittes Bändchen der Beiträge zur Geschichte der ältesten Ausleger und Spracherklärer des Alt. Test. von Ewald u. D., nochmals London 1870 v. Nutt mit englischer Uebersetzung). Ersterer, wohl ein Schüler Menahem's, hat zuerst das Gesetz der Dreibuchstabigkeit und der Unregelmässigkeiten erkannt, welche durch die schwachen Stämme entstehen, Letzterer hat Grammatik und Wörterbuch (Rikmah, Frankfurt a. M. 1856 von Goldberg und Kirchheim, W.-B. von Neubauer, kleinere Schriften von Dernburg zu erwarten) zu der Vollendung gebracht, welche bis zur neuern Wissenschaft nicht überschritten worden. Vortreffliche Männer, wie Moses b. Samuel ha-Cohen Gikatilia, gegen 1040, Juda ibn Bileam (Balam) Ende des 11. Jahrhunderts, Abraham b. Meir aben Esra (geb. 1093, gest. 1167), Salomo Parchon, der 1160 sein Wörterbuch nach Abulwalid in Salerno vollendet, (herausg. Pressburg 1844 durch S. G. Stern) schliessen sich an.

Diese Sprachwissenschaft, aus den innersten Bestrebungen des jüdischen Geistes hervorgegangen, ist auch desselben volles Spiegelbild; mit ihr erhebt sich die kritische Behandlung der Bibel. Schon Chivi aus Balkh, vor Saadias, sieht in dem Durchzug durch das rothe Meer Ebbe und Fluth, in dem Manna das ausgeschwitzte Harz, in dem (קרן) strahlenden Antlitze Mose's seine durch Fasten hornartig gewordene Haut; ein Zeitgenosse des Saadias, Isaak b. Salomo al-Israeli, berühmter Arzt, behauptet u. A.: „Dies sind die Könige, die in Edom geherrscht haben u. s. w.", 1 M. 36, 31 ff., könne erst unter Josaphat geschrieben sein; Abulwalid schlägt einzelne schüchterne

Conjekturen vor, Gikatilia bringt Jesajanische Weissagungen mit den Zeitverhältnissen in Verbindung, und, entweder ihm folgend, oder durch ihn angeregt, erkennt Aben Esra schon, dass der Theil von Jes. 40 an einem babylonischen Propheten angehört, wie er überhaupt spätere Zusätze auch im Pentateuch andeutet. — Natürlich war die ganze Exegese eine rationelle, ja zuweilen gar philosophisch-umdeutende. Alle Wissenschaften erblühten wunderbar.

Neben diesen Männern, blühte fast gleichzeitig eine Schule in Nordfrankreich, von der man, im Anklange an das Schiller'sche Wort, sagen kann:

Was Weisheitsforschung nicht selten verkannt,
Das findet in Einfalt ein schlichter Verstand.

Ihre Sprachbehandlung erwächst nicht auf dem Boden der Philosophie, sondern auf dem des freien klaren Menschenverstandes. Diese Schule mit ihrer herzigen Naivetät, die ebenso gläubig wie wahrheitsliebend war, erzeugte vortreffliche Commentatoren, wenn ihnen auch, bis sie durch Parchon belehrt wurden, eine volle wissenschaftliche Erkenntniss der Grammatik abging. Wie schon Gerschom b. Jehudah, der massorethische Studien macht, Raschi (Salomo b. Isaak, Isaaki gest. 1105) neben der Halachah und Hagadah so feine einfache Erklärungen gibt, dass sie noch heute zu verwerthen sind, da er das Bewusstsein hat, dass kein Vers anders gedeutet werden kann, als der natürlichen Erklärung nach; so sind sein älterer Zeitgenosse Menachem b. Chelbo, sein jüngerer, dessen Neffe Josef b. Simon Kara, seine Enkel Samuel b. Meir (Raschbam), Jakob b. Meir (Tam, gest. 1171), [Hakhra'oth, ed. Filipowski, mit Dunasch, Resp. s. o. London 1855] und dessen Schüler Josef Bechor Schor*) wahre Muster schlichter und eindringender Erklärung. Es hat etwas Rührendes, wenn wir erfahren, wie der treuherzige

*) M. Nit'e na'amanim, Beiträge zur jüd. Literaturgesch. Breslau 1847, Parschandatha, Leipzig 1855, Bechor Schor (zu Gen. und Exod.) von Jellinek, Leipzig 1856.

Raschi sich von seinem Enkel Samuel belehren lässt, und es eingesteht, dass, wenn er seinen Bibelcommentar nochmals zu arbeiten hätte, er ihn vollständig auf Grundlage der einfachen Erklärungsweise erbauen würde (Anf. וישב 1 M. 37: וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה, שפי' תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו וצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושי' אחרי' לפי הפשטות המתחדשי' בכל יום,) wie er bei den poetischen Stellen, die im ersten Halbverse abbrechend, im Andern wiederholend ergänzen, wie: נשאו נהרות ה' נשאו נהרות קולם, von Samuel auf dieses Verfahren aufmerksam gemacht, so oft er auf einen solchen Vers trifft, ausruft: Aha, das sind Verse für meinen Samuel! (Neubauer in Jüd. Zeitschr. IX, 215 und Anm. das.) — Sie sind kritisch verständig, scheuen nicht von der Halachah und Hagadah abzuweichen, und haben herrliche Blicke, so wenn Kara aus der Stelle in 1. Sam. 9, 19, dass der Nabi früher Roëh geheissen habe, schliesst, das Buch müsse später geschrieben worden sein, Bechor Schor das Schlagen des Felsens, um ihm Wasser zu entlocken im 2 M. 17, 6 und 4 M. 20, 11 als die wiederholte Erzählung eines und desselben Ereignisses betrachtet, und Aehnliches. — Diese Zeit ist daher auch die Blüthezeit des Thalmudstudiums.

Eine glückliche Vermittelung vollzogen die Gelehrten der Provence im zwölften Jahrhundert, welche den geistigen Erwerb der jüdisch-arabischen Welt durch hebräische Uebersetzungen und Bearbeitungen zum Gemeingut machten. Sie waren nicht originell und selbstschöpferisch, aber sie waren fleissige, kenntnissreiche und nüchterne Gelehrte, die auch von den Nordfranzosen aufnahmen, überhaupt alles Gute, wo sie es finden konnten, sammelten und in einander arbeiteten. Für die Sprachwissenschaft vollzogen diese Aufgabe die Glieder der Familie Kimchi, Vater Josef ben Isaak, (Grammatik ungedruckt; Commentar zu Hiob, v. Schwarz, Berlin 1868, Spr. u. H. L. Oz. Nechm. I, 97—119), und dessen beide Söhne

Moses (Commentar zu Spr. Esr. Neh., zu Hiob von Schwarz, O. N. II, 18—24), und der berühmteste David, von denen Ersterer noch nach 1160 eine Grammatik (Sefer ha-Sikkaron) geschrieben, der Zweite 1178 seinen Commentar zu den Sprüchen angefertigt, Letzterer (D. K. Commentar zu sämmtlichen Propheten, Psalmen, Chronik [Spr. u. Hiob hdschrftl.] Genesis Pressb. 1842 durch Ginsburg, rez. Mikhlol und Schoraschim Oz. nechm. II, 157 bis 173), 1232 in hohem Alter stand, und wohl bald darauf gestorben ist. Alle drei waren sie Grammatiker und Exegeten, David auch Lexicograph. Ersterer hat die Bedeutung, dass er, noch des Arabischen kundig, als Uebersetzer wirksam war, — jedoch durch seinen Zeitgenossen Juda Thibbon verdrängt — und als Grammatiker zuerst die Zahl der Vocale auf zehn mit Eintheilung in fünf lange, und fünf kurze feststellte, während die arab. Grammatiker bloss von שבעה מלכים wissen, mit deren Zurückführung auf drei Grundvokale nach dem Arabischen Dhamma, Fatha u. Kesre. Aber auch darin wurde er durch seine Söhne, zumal durch David, verdrängt, der durch Umfang des Wissens und der Leistungen der Nachwelt eine untrügliche Quelle blieb, und auch für uns noch ein unentbehrlicher und unerschöpfter Schatz ist.

Von nun, der Mitte des 13. Jahrhunderts an, ermattet das Mittelalter völlig; man nagt an den überkommenen schalen Resten philosophischer Anschauung, man verunstaltet sie durch phantastische Mystik, man verehrt sclavisch die Satzung als das Höchste und erbaut sich an der Abenteuerlichkeit der Legende; die Sprachbehandlung liefert das treueste Abbild. Wo die grammatische Kenntniss nicht ganz abhanden gekommen, wird sie logischen Formeln unterthan, im Allgemeinen ist wieder alle Erkenntniss der Sprachgesetze geschwunden, und die Bibelerklärung geht in den Banden des Thalmud's und der Midraschim einher, Raschi wird Alleinherrscher, weil er davon einen Auszug gibt, alle Andern sind fast vergessen, so dass erst die Gegenwart eine grosse Anzahl derselben

fast wieder neu entdecken musste (das Schicksal Bechor Schor's). — Ueber den (1705) erschienenen רשב"ם sagt Salomo ben Chiskia Aschkenasi im קרן שמואל (1727): שמעתי רבים אומרים לנפשו, ומתמיהים על גדול כמותו, ראשון מן הראשונים מה אהני לן, ומה עשה ומה תקן לנו בזה הפי' על התו', מה לנו לעסוק בדברים אלו לבלות בזה ימינו ושנינו ... etwa wie ein Mönch Mitte des 16. Jahrhunderts predigte: „Man hat eine neue Sprache aufgebracht, die griechische, vor dieser hat man sich sorgfältig zu hüten, sie veranlasst lauter Ketzereien. Hie und da haben auch die Leute in dieser Sprache ein Buch des A. T. Dieses Buch ist voll Steine und Ottern. Es will auch eine andere Sprache aufkommen, die hebräische: die diese lernen werden Juden."

Nachdem die Geschichte zwei Jahrhunderte dahingesiecht, rafft sie sich auf. Wenn auch nicht das Christenthum, so lassen doch die christlichen Völker die Wissenschaft in sich eindringen; sie erstarken an der Erweckung der alten Cultursprachen, des Griechischen und Hebräischen. Dieses erlernen sie von den Juden, unter denen selbst höchst nützlich wirkende Männer auftreten, ich nenne besonders den Massorethen Jakob ben Chajim (gest. vor 1538 als Christ [j. Ztschr. XI, 117]) und Eliah Levita (geb. 1472, gest. 1549), der vorzüglich durch den feinen Blick, mit dem er die Jugend der Vocalzeichen erkennt, einen mächtigen Einfluss auf die Wissenschaft geübt. Von nun an breitet sich die Kenntniss des Hebräischen unter den Christen aus, aber sie haben lange zu lernen, bis sie sich der Sprache bemächtigen, und selbst die reichern Hilfsmittel — die Dialekte und die alten Uebersetzungen — verwirren sie eine Zeit lang mehr, als sie ihnen nützen. Auch unter den Juden dauert es lange, bis man sich mit voller Liebe ihrer Erkenntniss widmet.

Erst vor einem Jahrhundert beginnt ein Humanismus, der der Reformation vorangeht, mit all seinem liebenswürdigen Eifer, seiner liebenden Hingebung, aber auch mit all seinen Schwächen, mit seiner Spielerei. Bevor jedoch ächte Sprachwissenschaft nicht wieder unter uns

heimisch ist, sprachliche und exegetische fördernde Leistungen hervortreten, ist eine Wissenschaft des Judenthums noch nicht vorhanden. Der Einzige, der bisher etwas Tüchtiges geleistet, ist Samuel David Luzzatto (geb. 1800, gest. Sept. 1865).

II.

Die Sprache ist das Wort des Volksgedankens, die Geschichte dessen That. Die Sprache ist frischer, unmittelbarer, sie deckt wie ein Gewand gleichzeitig den ganzen Geist; allein sie ist mit dem ersten Ergusse, mit einer gewissen Stufe vollendeter Entwickelung gefesselt, bleibt im besten Falle nicht mehr der Ausdruck, sondern das geschickte Werkzeug des Geistes, meistens sinkt und und erstarrt sie. Anders die Geschichte; sie prägt den Geist nicht voll und mit einem Male aus, sie ist auch von sehr vielen anderen und ausserhalb des eigenen Volksgeistes liegenden Faktoren abhängig. Aber gerade im Ringen, in der Entwicklung, im Kampfe, im Siege oder in der Niederlage bekundet sich die Kraft oder Ohnmacht des Geistes, in ihr liegt, zumal für das Judenthum, ein unerschöpflicher Reichthum der Entfaltung und Gestaltung des Geisteslebens.

Die Geschichte als wesentlicher Bestandtheil der Wissenschaft des Judenthums, kann selbstverständlich nur eine Geschichte der Geistesthaten sein, und die äussere Geschichte hat bloss den Werth des Substrats, der Bedingungen, unter und gemäss welchen die That zur Erscheinung gelangen konnte, als hindernd oder fördernd. Es gehört aber auch zum Wesen der Juden, dass ihre Geschichte eine vorzugsweise geistige und als solche weltgestaltend ist, während es bei ihnen weder zur staatlichen Abrundung, noch zu einer eingreifenden Bedeutung ihres bürgerlichen Gemeinwesens kommt; sie verharren in der inneren Spaltung, und aus ihr hervor entspringt der innere

Geisteskampf, und erzeugen sich die geistigen Heldenthaten. Das ist das Loos aller hochbegabten Völker, der Griechen, die an ihrer Einheit durch den zurückgebliebensten Stamm der Macedonier, und an ihrer kurzen Weltmacht dann untergegangen sind, der Italiener des Mittelalters, die wiederum durch den rauhesten Stamm der Piemontesen geeint sind, und von denen abzuwarten ist, ob sie als geeintes Volk mit der Hauptstadt Rom wieder die geschichtliche Bedeutung erlangen, die ihnen im Mittelalter zuerkannt werden muss, bisher der Deutschen, die nicht trotz, sondern eher wegen ihrer Zersplitterung die grössten Erfindungen — wie Pulver und Buchdruck —, den freien Geist der Reformation und die Herrlichkeit einer Weltliteratur aus sich herausgeboren; wir wollen dem neuen Reiche mit seinem Kaiserthum wünschen, dass ihm ähnliche Grossthaten gelingen. Das Judenthum hat eine solche Geschichte, und ihr, der Unabhängigkeit von dem politischen Bestande, verdankt es seine Dauer.. Was als ein Urplötzliches in das Volksleben hineintreten will, was nicht aus Anfängen mehr und mehr zu einer festeren Gestaltung sich condensirt und verstärkt, hört auf, Geschichte zu sein. Das Judenthum dagegen beweist, dass es eine wahre Geschichte hat, weil es, wie jede echte geschichtliche Erscheinung aus leisen Keimen zur reichen Frucht sich entwickelt.

Als Bestandtheil einer Wissenschaft des Judenthums, muss sich aber die Behandlung des geschichtlichen Inhalts allen Gesetzen unterwerfen, welche überhaupt die Geschichte als Wissenschaft anerkennt; die Quellen müssen nach ihrer Authentie geprüft werden, sowohl ob sie echt sind, als auch, ob ihre Angaben zuverlässig sind, ob sie die volle Darlegung des wirklichen Thatbestandes enthalten oder ob sie ihn nach gewissen Anschauungen in eine Hülle gebracht haben, deren Kern wir erst vermöge der Erkenntniss dieser Anschauungen herausschälen können. Die Handhabung einer solchen wissenschaftlichen Kritik darf durch keine dogmatische Voraussetzung gestört werden. Das

Judenthum wird eine solche unbefangene kritische Prüfung auch nicht zu scheuen haben, denn wenn wir auch nicht den Schleiermacher'schen Grundsatz in seiner vollen Ausdrucksweise annehmen können, dass eine vorhandene einflussreiche Stiftung für die Dignität des Stifters oder gar für den unmittelbaren göttlichen Ursprung zeugt, so müssen wir doch zugestehen, dass die Thatsache einer weltgeschichtlichen Institution, die ihren Einfluss gebieterisch ausübt, die Bürgschaft gibt für die Macht des Gedankens, der in ihr waltet, für die Wahrheit der Idee, die sie trägt und Geschichte und Sage erzeugt hat. Diese Prüfung ist allerdings schwierig, und die Combination kann nicht leicht zu unbezweifelbarer Gewissheit gelangen; dennoch aber darf die Wissenschaft sich nicht von der Schwierigkeit der Aufgabe abschrecken lassen.

Nun hat die Geschichte des Judenthums die wunderbare Eigenartigkeit von der dunkeln Urzeit in die unmittelbare Gegenwart herabzureichen, und es ist nicht bloss die Neugier, welche antreibt, das Geheimniss des Werdens zu belauschen, sondern das Verlangen wird dadurch gerechtfertigt, dass in dem Wachsthume und in der Entwickelung der Keimpunkte wesentlich die ganze spätere Entwickelung schon vorgebildet ist; aber um so schamhafter und keuscher birgt sie sich im Dunkel. So bleibt die Aufgabe, so schwierig sie ist, zumal für eine urgeschichtliche, also vorgeschichtliche Erscheinung, dennoch unabweislich für den Forscher, und ohne ihre wenigstens annähernde Lösung wird ihm nimmermehr auch der rechte Einblick in die offen daliegende Folgezeit gelingen.

Die Geschichte des Judenthums zerlegt sich in vier Perioden.

Die erste ist die des frischen ungebrochenen und ungefesselten Schaffens von Innen heraus, der freien schöpferischen Gestaltung, der **Offenbarung**, bis zum Abschlusse der biblischen Zeit, welche nicht genau mit dem Exil begränzt wird, da sie ihren Nachwuchs noch weit hinausdehnt.

Die zweite ist die der Ausarbeitung des ganzen biblischen Vorrathes, dessen Gestaltung und scharfe Ausprägung für das Leben, die Hineinbildung in das geistige Erbe der vergangenen Zeit und die noch einigermassen freie Behandlung desselben, die Periode der **Tradition**, vom Abschlusse der Bibel bis zum Abschlusse des babylonischen Thalmuds.

Die dritte ist die der mühsamsten Beschäftigung mit dem Gegebenen, der Hütung des geistigen Erbes, ohne dass man sich für befugt hält, die gegebenen Grenzen zu überschreiten, das Erbe neuzugestalten oder fortzubilden: die Periode der **starren Gesetzlichkeit**, der Casuistik, der Zusammenfassung des Ueberkommenen: vom Abschlusse des babylonischen Thalmuds bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts.

Die vierte ist die Zeit der Befreiung; der Lösung aus den Fesseln der früheren Periode durch Vernunftgebrauch und geschichtliche Forschung, ohne dass der Zusammenhang mit der Vergangenheit unterbrochen würde, Periode der Versuche, sich zu erneuern, den geschichtlichen Fluss in Gang zu bringen, Periode der **Kritik**: die neuere Zeit.

Die schwierigsten Probleme, deren einige kaum in Angriff genommen, andere, wenn auch bearbeitet, noch nicht gelöst sind, bieten die zwei ersten Perioden. Während in den zwei späteren für Thatsachen und Anschauungen uns gleichzeitige schriftliche Documente in reicher Anzahl vorliegen, die noch dazu durch Zeugnisse der ausserjüdischen Geschichte controllirt werden können, wir somit auf festem historischen Grunde stehen, und den inneren Faden der Entwickelung leichter auffinden und darlegen können, muss eine unbefangene Kritik zugeben, dass uns für die beiden ersten, fast bis zum letzten Zeitpunkt herunter, gleichzeitige schriftliche Aufzeichnungen fehlen, und so

weit dieselben überhaupt vorhanden waren, nur trümmerhaft und von Sagen vielfach umsponnen, bis zu uns gerettet worden, ja auch die nicht gleichzeitigen, die aber doch ziemlich weit hinauf ragen, und dadurch noch eine treue Ueberlieferung wiedergeben, können mannichfache spätere Umarbeitungen erfahren haben und mit späteren Bestandtheilen so zersetzt sein, dass die Ablösung der letzteren und die Erkenntniss des ursprünglichen Gehaltes ungemein schwierig ist. Es muss hier den inneren Criterien, der Erklärung, wie der geschichtliche Verlauf nach naturgemässen Gesetzen erfolgt ist, mit dem Anhalte an das uns schriftlich Ueberlieferte, mit feinem Gefühle für das, was der Schriftsteller unbewusst und arglos verräth, mit dessen Hervorhebung vor dem, was er mit entschiedener Absichtlichkeit vorträgt, mit der rechten Erkenntniss, wie sich aus einzelnen geschichtlichen Momenten verherrlichende Sagen bilden, und in diesen ein herauszuschälender geschichtlicher Kern sich verbirgt, dieser Combination weiter Raum gegönnt werden, und ihnen muss sich das richtige Sprachgefühl zugesellen, welches das Alter der schriftlichen Documente zu unterscheiden weiss, wobei jedoch das Unsichere solcher Abschätzungen nicht verkannt werden darf.

---

1. Zeit der Offenbarung.

Vor Allem gilt es die äusseren und inneren Bedingungen der geschichtlichen Entwickelung klar zu erkennen. Nach Aussen hin war von der ersten Zeit an bis zum Auftreten der Römer, ja noch weiter hin bis zum Abschlusse des babylonischen Thalmuds, ja bis zum Erstehen des Islam, massgebend das Verhältniss des in der Mitte liegenden kleinen Länderstreifens, den wir unter dem Namen Palästina fassen, zu Aram nach Osten, und zu Aegypten nach Süden; gerade als Durchgangspunkt, aber

auch als Schutzmauer zwischen beiden hatte dieses Ländchen seine grosse Bedeutung, die Gefährdung durch den einen mächtigen Nachbar wird vermindert durch das lauernde Misstrauen des andern. Seine Erhebung zu einer Grossmacht wird ihm, als eingeschlossen durch zwei solche Grossmächte, unmöglich gemacht, Ueberfälle und zeitweilige Bedrückungen konnten nicht fehlen, aber lange wird ihm auch dadurch seine relative Selbstständigkeit bewahrt und die Kraft in ihm geweckt, sich die Unabhängigkeit nach beiden Seiten hin zu sichern. Es steht fest, dass es von Aram ausgegangen, in Aegypten eingegangen, aber beiden gegenüber allmählich zu selbstständiger Macht sich herangebildet und seine Eigenart immer kräftiger gestaltet hat. Das Verhältniss zu Aram ist ein stammverwandtes, aber doch feindliches, das zu Egypten ein mehr nachbarliches, zeitweise wechselndes, bald freundliches, bald feindliches, aber nie das einer inneren Verwandtschaft. In dem Kampfe gegen diese beiden überragenden Mächte, in der immer wachen Hut für die eigene Bewahrung prägt sich der Charakter der Geschichte der ersten Zeit aus.

Schon frühzeitig war dieses Binnenland von sesshaften Völkern in Besitz genommen. Getheilt durch den Jordan, war der grössere westliche Theil durch seine Lage im Süden am mittelländischen Meere, als Tiefland Kenaan, gegenüber Aram als Hochland zur Bedeutung gelangt und an den Küsten von einem seefahrenden Volke, den Kenaanim, auch Philistäer, Phönizier bewohnt, mächtig geworden. Die Macht dieser bestand nicht in der grossen Ausdehnung des Landes, sondern in den fernen Beziehungen, in den Colonien, und das kleine nichts Besonderes bietende Binnenland überliessen sie, wenn sie nur nicht belästigt wurden, wandernden Stämmen, von denen schon frühe mächtige genannt werden: Emoriter, Chitthiter u. A. (Ez. 16, 45). Der kleine östliche Theil war gleichfalls von alten Stämmen in Besitz genommen, wie Ammon und Moab, während Edom nach beiden Seiten hin

eine Landstrecke im Süden einnahm, Midianiter und Amalekiter vielfach umherschwärmend, wechselnden Aufenthalt hatten. Da rangen sich nun Stämme von Aram los, die allmählich die alten verdrängend, unter sich selbst vielfach zersplittert, bald mit den alten sich mischend, bald mit ihnen kämpfend, hier unterjocht, dort überwältigend, mehr und mehr an Kraft gewannen und zum Zusammenschlusse hinstrebten.

So war denn zuerst eine Horde im Osten vom Jordan sesshaft geworden, Ruben mit einem Anhange, bald darauf andere westlich, im Süden Palästina's: Simeon und Juda, vielfach mit den Urbewohnern gemischt. Als immer mehr Stämme herandrängten, Josef, Manasse, Ephraim und Anhang, konnten dieselben, sei es von den Urbewohnern, sei es von den eignen früher angelangten Stämmen daran verhindert, nicht zu einem bleibenden Aufenthalte, zur Gewinnung fester Sitze gelangen, und wurden vielmehr nach dem nördlichen Aegypten geworfen, wo sie unter verschiedenen Verhältnissen für lange Zeit sich niederliessen. Doch blieben sie daselbst immer Fremdlinge durch die Racenverschiedenheit, und so zogen sie von dort wieder weg, theils aus eignem Drange, theils von den andern Bewohnern verdrängt, nach den Sitzen der Brüder. Wiederum mussten sie die Macht der Phönizier scheuend in das östliche Gebiet eindringen, dort eine feste Stütze im Norden (Gilead) gewinnen, um von da aus nach Westen hin sich auszubreiten, und zwar in den, sowohl von den Phöniziern als von den eignen verwandten im Süden festsitzenden Stämmen weniger occupirten nördlichen Theilen, und dort wuchs die Macht Ephraims über Manasse hinaus. Nun alle im Lande vereinigt, haben sie lange Kämpfe mit den Urbewohnern zu bestehen, bis sie ihrer Meister werden. Aber auch unter ihnen brechen dann die Zerwürfnisse immer stärker aus, und der Streit um die Hegemonie ruht nicht. Ephraim geniesst eine Zeit lang erhöhtes Ansehen, wenn auch Juda sich im Süden seine Abgeschlossenheit wahrt, da trennt

sich von Ephraim auch ein Theil ab, Benjamin, der sich in die Mitte legend zwischen Ephraim und Juda, neue Eroberungen gegen die Urbewohner glücklich vollbringend, auch die Oberherrlichkeit nach beiden Seiten hin erringen will, so dass dort zuerst der Reichsgedanke entsteht. Doch damit scheucht er den still kauernden Löwen Juda auf, der für eine Zeit des Reichsgedankens sich bemächtigend, die Hegemonie an sich reisst, aber nicht lange sie gegen Ephraim behaupten kann, so dass vielmehr die dauernde Theilung in Süd und Nord, Juda und Ephraim, sich feststellt. Je mächtiger, je mehr in sich geeint die Stämme werden, zu je grösserer Selbstständigkeit das Binnenland sich entfaltet, um so drohender regt sich die Eifersucht der beiden mächtigen Nachbarn. Sie nähren nicht bloss den Unfrieden unter den Stämmen selbst, sie machen auch Verwüstungs-, Plünderungs- und Eroberungszüge in das Land, die nur zeitweilig durch die gegenseitige Missgunst zwischen beiden Grossstaaten Aram und Aegypten zurückgehalten werden, und als Aegypten mehr und mehr der Altersschwäche verfällt, sinkt zuerst Ephraim, Israel, unter den Angriffen Arams, das damals unter Assur ein Weltreich bildete, später Juda unter Babel. Aber unter allen diesen Kämpfen erstarkt ein selbstständiger Volksgeist, der auch dann nicht unterging, als die staatliche Macht gänzlich gebrochen zu sein schien.

Von den Anschauungen aus, welche dieser Volksgeist mehr und mehr zur Reife bringt, betrachten nun die nachgeborenen Geschlechter ihre Vergangenheit und stellen sie in diesem Lichte dar, und wickeln den Geschichtskern in Einkleidungen, die den Ansprüchen ihres erstarkten Nationalsinnes zusagen.

Ein starkes, höchst reizbares Selbstgefühl musste sich unter solchen Umständen entwickeln, der Kampf, die Selbstständigkeit gegenüber den beiden angränzenden Grossstaaten, wie gegen die verdrängten und gänzlich zu unterjochenden Urbewohner des Landes zu wahren, musste den Gegensatz schärfer, die Eigenartigkeit schroffer hervor-

treten lassen. Es musste sich die Gesinnung immer mehr zu einer von jeder andern abweichenden gestalten, der stolze Anspruch auf die Alleinberechtigung als die besonders von Gott, ihrem Gotte, Erkorenen, ihrem Gotte, der wiederum allen Göttern gegenüber, die alleinige, wahre, volle Gottheit sei, erhoben werden, und wiederum auch die Berechtigung an dem alleinigen Besitze ihres Landes. Konnte der ehemalige Zusammenhang mit Aram und Aegypten nicht in Abrede gestellt werden, so musste doch derselbe ein solcher sein, dass die Unvermischtheit, der Stammes- und Geistesadel dadurch nicht verletzt wurde. Dasselbe geschah auch mit einem andern Umstande. Wie nämlich das Vorhandensein von Urvölkerschaften zugegeben werden musste, wurde dennoch einerseits deren Unwürdigkeit nachdrücklich hervorgehoben, so dass sie vom Lande ausgespieen wurden, andererseits der volle alte Besitz und Erwerb behauptet und die eigne Würdigkeit betont. Aber auch die inneren Kämpfe mussten auf die Gesinnungen influiren. Hier bekundet sich die Kraft des einenden Volksgeistes, der, wie in der Sprache, so in der Literatur seinen Ausdruck findet, und weit entfernt in den Zersplitterungen, in den particularen Stammesinteressen und Streitigkeiten unterzugehen, sich über dieselben erhebend, das Einigende erfasst und die verborgene Kraft, die aus diesen auseinandergerissenen Theilen dennoch ein einheitliches Ganze macht, in edelster Weise herausgreift. Dennoch sind die zeitlich und local vorwiegenden Anschauungen und Interessen nicht ohne Einfluss, bestimmen die Darstellung, und ihre dann wieder eintretende Umgestaltung.

Schwerlich dürften in jener alten Zeit, in welcher bloss Ruben mit seinem Anhange östlich vom Jordan, einen festen Sitz gewonnen, geschichtliche Darstellungen abgefasst worden sein, jedenfalls sind höchstens Trümmer, die zerstreut und eingefügt in den späteren Neubau, kaum noch als solche kenntlich sind, aufbewahrt worden. Auch die Erinnerungen an jene Zeit, wenn auch nicht

erloschen, trübten sich und verblassten. Der Primat wurde ihm nicht abgesprochen, die erste Grundlegung, alle geistigen Normen wurden dem Aufenthalte in der Gegend Moab's zugeschrieben, alle Träger des Volks-, Staats- und Religionslebens in jene Zeit versetzt, und dennoch wird Ruben selbst seine Bedeutung verkümmert, die Berechtigung an der Spitze zu stehen ihm entzogen, das diesseitige Land als das allein heilige erfasst. Die jenseitige Besitznahme durch Gad wird als gleichzeitig mit Ruben dargestellt, und doch ist es höchst wahrscheinlich, dass es eigentlich später erst Ruben verdrängt hat. Das alte Volkslied, der Deborah in den Mund gelegt, (Richt. 5, 16, 17) tadelt Ruben und Gilead, als an ihn gränzend: kennt Gad allein, neben den separirten Südstämmen Juda und Simeon, nicht. Ein späteres, Jakob's Segen (1 M. 49) deutet schon Ruben's Verdrängung: פחז כמים אל תותר (V. 4) und Gad's Andrängen an: V. 19. Ein noch späteres, Mose's Segen, 5 M. 33, zeigt Ruben als dem Verlöschen nahe: יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר (V. 6) hingegen Gad sich erweiternd V. 20. 21: das ורוע und קדקד gegenüber dem עקב. (Ob ויתא von תאה überflügeln, sich ausdehnen, was auch תְּתָאוּ 4 M. 34, 7, 8 und והתאויתם V. 10, so auch תאות 1 M. 49, 26). Auch zu der Zeit der alten diesseitigen Stämme, Simeon und Juda, dem eine gottesdienstlichen Verrichtungen sich vorzugsweise widmende Genossenschaft sich anschloss, die dann auch als Stamm Levi betrachtet wurde, reichten schwerlich schriftliche Denkmale hinauf, auch in der Erinnerung an sie mischt sich die neuere Auffassung mit den alten Ereignissen. Ihr Alter wird nicht verkannt, aber auf ihnen, als wie von den neu andrängenden Stämmen sich isolirenden, ja ihnen feindlich entgegentretenden, ruht doch ein Makel, der von Levi und Juda wieder genommen wird, weil ersteres dennoch in der Umgestaltung der religiöse Diener bleibt, dieses, nicht wie Simeon, später verdrängt, vielmehr dann zu erhöhtem Glanze sich erhebt. — Auch über die erste Zeit des zu-

dauernder Macht sic herhebenden Ephraim breitet sich das Dunkel der Sage. Man kennt seine Verdrängung nach Aegypten, seine Rückkehr, sagenhaft verschobene Anspielungen auf die Kämpfe, die es bei seinem Auftreten mit den verwandten Stämmen zu führen hat, erhalten sich, lieblich umspielt es ein dichterischer Reiz in allen Wandlungen seiner Geschichte; der geschichtliche Kern ist fest umsponnen von den Gebilden, die die spätere Zeit geschaffen, und zum festen Gewebe gemacht hat. Das Dunkel beginnt sich zu lichten, als ein jüngster Stamm aus Ephraim sich entwickelt, als Benjamin Kraft und Organisation entfaltet, und ein junges geordnetes Staatsleben herzustellen beginnt אחריך בנימין בעממיך (Richt. 5, 14). Die Liebenswürdigkeit und Bedeutung des Stammes um die Zeit seines Wirkens kann der Volkserinnerung nicht entrissen werden. Gesänge, Siegeslieder erhalten sich von damals her, die Sage weht den Stamm als der Urzeit angehörig mit poetischem Hauche an, und dennoch muss seine Geschichte, die in treuen Bestandtheilen vorliegt, eine andere Färbung annehmen. Es wird von Juda und Ephraim gemeinsam verdrängt, daher muss seine Geschichte auch Einkleidungen annehmen, die sein Verdienst und seine Bedeutung schmälern, fast in das Gegentheil umwandeln.

Nun aber gestalten sich festere historische Verhältnisse. Den festeren Organismus, den Benjamin geschaffen, nimmt Juda, nachdem jenes zurückgedrängt worden, auf, kann sich aber nicht lange an der Spitze des locker geeinten Ganzen erhalten, und die Spaltung in zwei nebeneinander bestehende Staaten vollzieht sich, von denen Ephraim, grösser, auch den Drang nach Erweiterung besitzt, und vielfach in Conflikt mit den angränzenden Grossstaaten geräth, während Juda, mehr abgeschlossen, nur sein eigenes Gebiet zu bewahren beflissen ist. Die Literatur wird vorzugsweise ephraimitisch-israelitisch, ein Einfluss, dem sich auch Juda nicht ganz entziehen kann. Die Geschichtsauffassung, die die eigenen Zustände der Gegenwart zu Schicksalen aller alten Stämme in der Ver-

gangenheit macht — alle waren zusammen in Aegypten, Ephraim voran, alle zogen von dort wunderbar aus, eroberten das Land gleichzeitig — die Ausbildung des religiösen Lebens, welche wiederum als altes Erbe sich gibt, nehmen ganz sein Gepräge an. Aber es geht an dem Mangel innerer Geschlossenheit und an dem Misstrauen der benachbarten Grossstaaten unter; Juda, innerlich mehr geschlossen, und in seiner Kleinheit weniger bedroht von den Grossmächten, denen es als neutrales, und dennoch machtloses Zwischengebiet nicht unerwünscht ist, erhält sich noch eine längere Zeit, drückt seinen Geist, der nun wunderbar sich entfaltet, allen Erscheinungen und allem Erbe der Vergangenheit auf, die Zeiten David's und Salomo's werden stark idealisirt — Geschichte und Religion mit deren Denkmalen müssen unter seiner Hand sich völlig umgestalten, und in kurzer Zeit hat ein Neubau sich an das alte, im Laufe der Zeit allmählich errichtete, Bauwerk angeschlossen. Da bricht auch Juda zusammen unter der Wucht der östlichen Grossmacht, die vorzugsweise dieses trennende Gebiet, welches sie am Einfalle in den ägyptischen Grossstaat hindert, kurzweg aufhebt.

Mit dem äussern Gange des geschichtlichen Lebens correspondirt auch die innere geistige, namentlich die religiöse Entwickelung. Mit dem scharf ausgeprägten Nationalbewusstsein, das die Selbstständigkeit eifersüchtig bewachte, das, wenn auch früher Vermischung mit fremden Stämmen nicht verhütet werden konnte, doch immer mehr auf die Entmischung und Absonderung hinarbeitete, musste auch die Gottheit, die dieses Volk verehrte, ihre ganz gesonderte Stellung einnehmen. War damit auch die Anerkennung anderer Landesgötter nicht ausgeschlossen, gilt Khemosch seinem Volke wie Jhvh den Israeliten, (Richt. 11, 24) so gelten sie doch nur als dem fremden Gebiete angehörig, als feindliche, von dem eigenen Gotte zu überwältigende. Die Gottesidee tritt nicht alsbald in der ganzen Reinheit des einen Gottes der ganzen Welt,

des sinnlich nicht wahrnehmbaren und bildlich nicht darstellbaren auf, aber dennoch trägt sie in der Höherstellung des von dem Volke verehrten Gottes die Keime dieser Gestaltung zum umfassenden Begriffe in sich, zu dem sie sich langsam, doch sicher vorschreitend, entwickelt.

Wir können kaum etwas aus der Zeit festhalten, da im Ostjordanlande die ersten Ansiedelungen durch die Rubeniten begründet wurden;*) es wird sich wohl schwerlich die religiöse Anschauung innerlich viel von der der benachbarten Stämme unterschieden haben,**) und nur etwa insoweit als das absondernde Stammesbewusstsein sich auch auf die Gottheit übertrug. Schwerlich haben wir aus jener Zeit ein schriftliches, zumal religiöses Denkmal, und wenn auch die ganze ausgebildete Lehre und Gesetzgebung auf jene Zeit übertragen wird, so kann eine historische Betrachtung des Verlaufes in diese Annahme nicht einstimmen, sie sieht in dieser Darstellung bloss das später durchgedrungene Bestreben, die festgewordene Ueberzeugung, dass alles jetzt Geltende bereits der ersten Zeit angehört, so dass sie die unvollkommenen Entwickelungsstufen, welche nicht aus der geschichtlichen Erinnerung geschwunden sind, statt sie als Vorbereitungen zu erkennen, als sündhafte Rückfälle betrachtet.

Auch von der ersten Zeit der Ansiedlung im Westjordanlande, der Periode Simeon—Juda, lässt sich nichts Bestimmtes angeben. Hart und grausam war noch die Gottesverehrung, schroff, gemäss dem Charakter dieser Stämme, aber auch zu einer schärfern Einheit zusammenfassend; gewisse allein berechtigte gottesdienstliche Stätten treten in den Vordergrund, — wie namentlich Berseba —, wir müssen das Menschenopfer, Brunnen- und Bäumeverehrung annehmen, aber es will sich die Gottesverehrung

---

*) Selbst die Namen Rëuben-Rëubaal und Gad sind verdächtig.

**) In Gilead war wohl ein „Gal“ oder „Mizpah“, die man bald auf Jakob zurückführt (1 M. 31, 45 bis Ende), bald auf die Zeit kurz nach der Einwanderung (Jos. 22, 10 bis Ende).

zu einer festern, scharf gegenüber fremden Stämmen sich ausprägenden Gestalt befestigen, ohne zur Reinheit sich zu erheben. Auch über diese Zeit liegen uns keine treuen Denkmale vor, die uns in die Gedankengänge dieser Zeit einführten.

Erst mit Manasse's und Ephraim's, und kleinerer ihm angehöriger Stämme neuerem Zuzug, der aus Aegypten über das Ostjordanland nach dem Westen hin bewerkstelligt wurde, dürften auch die religiösen Verhältnisse eine reinere Gestalt gewonnen haben, wohl schon vor der Ausbreitung nach dem Westen hin. Ein milderer Charakter, wie ihn höhere Bildung erzeugt, durchzieht nun auch die religiösen Anschauungen. Wohl wird da dem Menschenopfer in seiner offiziellen Geltung gesteuert, wenn es auch sich noch immer weiter erhielt, und ihm namentlich in der Bedeutung als weihendes Kindes- und Sohnesopfer, mit der mildernden Beschneidung entgegengetreten wird. Wie weit ägyptische Einwirkungen hier wie in anderen Punkten mitthätig waren, lässt sich wieder schwer bestimmen. Wahrscheinlich jedoch ist die Verehrung der Bundeslade, ארון, mit der schärferen Hervorhebung einer mit deren Dienste verbundenen Priesterkaste, אהרן, ägyptischen Ursprunges, ein Priesterthum, das mit dem älteren Levitenthum in schweren Kämpfen lag, mächtig umgestaltend einwirkte, ebensowohl verinnerlichend, wie das äussere gottesdienstliche Gepränge mit Opfern und Bildern, Theraphim, stark vermehrend. Wenn es auch nicht in seiner Uebergewalt eindrang, so hatte es doch jedenfalls einen bedeutenden Einfluss, aber neben ihm war auch das Nasiräerthum, das unabhängig ein prophetisch-asketisches Heroenthum (Simson, Samuel), darstellt, die Wiege des edlern Prophetenthums war und im Reiche Ephraim sich forterhielt. Daher stellt der alte israelitische Prophet Amos (2, 11. 12) neben einander: ואקים מבני׳ לנביאים ומבחוריכם לנזירים . . . (bei Samuel, Elia und Elischah בני הנביאים) wie ein Beispiel aus dem Leben, Jonadab b. Rechab, Genosse Jehu's bei dem Kampfe

wider den Baalsdienst (2 Kön. 10, 15 ff.) der Stifter eines solchen Nasiräerthums bis zur spätern Zeit wird (Jerem. 35). Von der Zeit an mögen sich auch die ältesten Anfänge unserer Literatur herschreiben. Gottesdienstliche Ordnung und Literatur befestigen sich dann unter Benjamin—Saul's Oberherrschaft. Mehrere Volks- und Siegeslieder (Bileamslieder in ihren Grundbestandtheilen) gehören gewiss jener Zeit an, Gesang, Dichtkunst, Prophetie, gelangten zur ersten Blüthe, nicht mehr bloss in wunderbaren Handlungen, sondern auch in kräftigem Worte, religiöse Reform tritt ein, so namentlich wird der Brauch, bei dem Blute, das den Wüstenböcken — ein ephraimitischer Cultus —, während der Opfermahlzeit geweiht wurde, zu essen, als götzendienerisch beseitigt, desgleichen die Anfrage bei dem heraufbeschworenen Schatten, dem אוב, und es ist ganz naturgemäss, dass das bestehende Priesterthum als Träger der alten gottesdienstlichen Gebräuche, dem nun gerade in Benjamin geheiligte Stätten angewiesen waren, widersätzlich war, und sich im Zwiespalte mit der zur Herrschaft gelangten Richtung befand, und so zu harten Massregeln gegen dasselbe Veranlassung gegeben war.

Als dann Benjamin verdrängt wurde, und Juda eine Zeit lang an die Spitze trat, verband es sich zwar wieder mit dem Priesterthum, erhob aber auch einen neuen, dem Stamme und der Dynastie besonders ergebenen Priesteradel, suchte in dem Mittelpunkte des neuen Staates, dem neuerworbenen Jerusalem, das eine ausschliessliche Heiligthum zu gründen, neben dem ein anderes nicht bestehen sollte, ebensowohl dem zusammenschliessenden Charakter Juda's, wie den politischen Anforderungen entsprechend. Die Einrichtung des einen Tempels in Jerusalem dämmte die Macht des überall umherziehenden, überall Weihestätten errichtenden und pflegenden Priesterthums, es wurde mehr zu einer Hofinstitution, aber zugleich ward die Einheit des Gottesdienstes und des zu verehrenden Gottes befestigt. Die Unzufriedenheit der

überall im Lande vorhandenen und fungirenden Priesterschaft, wie die Eifersucht der Stämme, zumal Ephraim's, sich unter Juda zu beugen, verhinderte ebensowohl die staatliche Einigung, wie die volle Durchführung der Reform. Juda wurde wieder mehr auf sich angewiesen, der grössere Theil des Volkes bildete, unter Ephraims Hegemonie, eine lockere Einheit, die zwar die alten Zustände aufnahm, sie aber doch mit den neu ausgebildeten Ideen in Zusammenhang brachte. Die Zeit, da Juda an der Spitze gestanden, unter David und Salomo, war der Folgezeit nicht aus dem Gedächtniss geschwunden, und sollten uns auch nicht gleichzeitige Berichte aus ihr vorliegen, so sind doch bald darauf solche von ihr angefertigt worden, und zwar von beiden Seiten, der Juda freundlichen wie misswollenden, der David und Salomo verherrlichenden wie geringschätzig behandelnden. Von ihnen sind uns Trümmer geblieben, die in einander geschoben, bald besser, bald schlechter zu einem Ganzen verbunden, dem genauer Zuschauenden die Risse und Nähte aufzeigen. Von nun an entwickeln sich zwei Reiche mit parallel vorschreitender Bildung und religiöser Läuterung. Rascher entwickelte sich das sinnlich frohe auch mächtigere Ephraim. Neben einem sehr stark ausgeprägten Bilderdienste einer luxurirenden, in den abweichendsten Formen auftretenden Götterverehrung, treten doch in dem Volksbewusstsein, zumal in den bessern Elementen, denkenden Priestern und Propheten, Gedanken auf einer tiefern religiösen Ueberzeugung, einer edlern sittlichen Auffassung.

Gestalten wie Elias und Elisa, wenn auch sagenhaft umsponnen, ragen doch um Haupteslänge hervor über das gewöhnliche sinnliche Treiben, es liegt ein hoher Ernst in ihrem Kampfe gegen Gewaltthat und Gesinnungslosigkeit. Aber grösser noch sind die Propheten, die nicht wunderthätig, sondern geisteskräftig das Volk beleben, wie Hosea, Amos u. A., die einen hohen Standpunkt religiöser und sittlicher Betrachtung einnehmen. Aber auch das Priesterthum, zahlreich und mächtig, war von der fort-

schreitenden Läuterung ergriffen, und nun gestaltet sich in einer wunderbaren Mischung Altes und Neues zu einem Ganzen, das ganze Priester und Opfergepränge verbunden mit den höchsten reinen Anforderungen, der Abscheu gegen jeden andern Cultus mit der Bewahrung fremder Cultuseinrichtungen, die nun israelisirt wurden, und so ihre Weihe empfingen. Treugeschichtliches haben wir aus jener Zeit nicht, denn alle geschichtliche Darstellung gehört einer spätern judäischen Zeit an, die in dem Reiche Israel nur Abfall und ruchlosen Götzendienst sieht, aber neben den israelitischen Propheten sind die alten Bestandtheile der vier ersten Bücher des Pentateuch der treue Ausdruck für die Gesinnungen jener Zeit und jenes Reiches. Die ganze alte Geschichte wird ein Spiegelbild der Gegenwart, Ephraim tritt von vornherein in den Vordergrund, ohne dass Juda und seine Bedeutung verläugnet würde, Wanderung nach wie Auszug aus Aegypten wird zur Geschichte des ganzen Volkes, alle gegenwärtigen Einrichtungen sind schon von dem damaligen Gesetzgeber gegeben, der aber alsbald ein ihm fast ebenbürtiges, bald sogar ihn überragendes Priesterthum zur Seite hat, und es darf uns nicht wundern, dass Opfer- und Priesterwesen einen so gewaltigen Raum in diesem wichtigen Bestandtheile hebräischer Literatur einnehmen. — Erst mühsam entwickelt sich Juda, aber dauerhafter, es wird immer mehr eine straffe Einheit, in der, durch den einen officiell anerkannten Tempel, durch die eine sich fortleitende Dynastie, das Priesterthum mehr zurückgedrängt wird, einfachere, allmählich sich veredelnde Sitten heranwachsen. Erst nach dem Ende des Reiches Israel tritt die Literatur hier hervor, aber in grossartiger Reife ein Jesaias, Micha, (der ganze Inhalt der Bücher, ferner die gleichlautenden Stellen: Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1—3, Jes. 11, 1—11, Micha 6, 6—8), dann Jeremia (3, 16: לא יאמרו עוד ארון ברית ה׳, 7, 3—15, V. 4 היכל ה׳ היכל ה׳ המה V. 21 ff.) u. A. entfalten eine Klarheit und Kühnheit, wie sie in Israel doch keinen Ausdruck gefunden. Hier

gelangt ein veredeltes Nationalgefühl zum Bewusstsein, das, wenn es auch die Bevorzugtheit betont, doch ganz besonders in der höhern sittlichen Aufgabe, in dem Berufe zu deren Erkenntniss und Ausführung wurzelt, hier gewinnt die Einsicht von dem alleinigen Gotte, dem Unsichtbaren, nicht im Bilde zu Verehrenden immer lebendigere Ueberzeugung und schärfern alles Andere negirenden Ausdruck (der Spott gegen הבל Jer. 2, 5, לא יועיל, V. 8, 11, בארות נשברים V. 13; die gefertigten Götzen 10, 3 ff.). Ebenso wurde unter den übrigbleibenden Trümmern der übrigen Stämme, welche sich nach Juda flüchteten, eine Verschmelzung mit dem herrschenden Stamme hergestellt, eine Einheit, die allerdings dem verkürzten Körper nur zu Gute kommen konnte, aber auch immer fester wurde. Die ganze Denkweise, die Auffassung der Geschichte, des religiösen und gesetzlichen Lebens, musste sich den judäischen Anschauungen, wie sie namentlich in der neuen ihm gewordenen grossen Aufgabe sich mächtig entfalteten und einen hohen Aufschwung nahmen, edle Läuterung gewannen, fügen. Neben den literarischen Neuschöpfungen, die ganz von diesem Geiste erfüllt waren, mussten die vorhandenen Denkmale und cultuellen Uebungen eine Umgestaltung nach dem nunmehr herrschend gewordenen Geiste erfahren. Die Geschichte, zumal des getheilten Reiches, wird nach den neuen Verhältnissen vollständig umgearbeitet, die ganze Geschichte Israels erschien als die des ebenso in seinem Bestande vollkommen unberechtigten, nur mit geringen Ausnahmen an dem tiefsten Zerfalle leidenden, wie von dem rechtmässigen Herrscher, von dem wahren Glauben abgefallenen Reiches. Nur wenige ächte Berichte mögen sich in unseren gegenwärtigen Geschichtsbüchern, umschlossen von der neuen Arbeit, gerettet haben. Von der älteren Geschichte, der vor-Davidischen wie der Davidisch-Salomonischen erhielten sich alte Bestandtheile neben Zusätzen und Umgestaltungen, aus denen jene erst erkenntlich gemacht werden müssen.

Ganz besondere Wichtigkeit hatte die religiöse Entstehung des Volkes, und seines gesetzlichen Lebens. Eine Reform des darüber im Umlauf Befindlichen war nach den neuen Anschauungen und Verhältnissen dringend nöthig. Fest stand, dass, nach dem das ganze Volk umfassenden wunderbaren Auszug aus Aegypten, durch Moses im Ostjordanlande alle Grundlagen gelegt waren, und man konnte sie nicht bei Seite schieben, wie etwa die Vorgeschichte der Stämme mit Hervorhebung Josef's, d. h. Ephraim's und Manasse's. Aber man konnte die Hervorhebung des Opferdienstes bei jedem Fleischgenusse, die Bedeutung des Priesterthums und Ahron's, auf den es als den Urahnen zurückgeführt wurde, nicht dulden. Hier zumal musste eine vollständige Reform angestrebt werden, andererseits der eine Tempel schon in der Absicht entschieden ausgesprochen („der Ort den er erwählen wird" 19 Stellen im 5 M.), dem Königthume in regelrechter Dynastie seine Bedeutung vindicirt (5 M. 17, 15 ff., V. 20: למען יאריך ימים על־ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל) judäische Anordnungen mit aufgenommen werden. Nach den drei mittleren Büchern des Pentateuch's die mit Ausnahme späterer Zusätze, Umarbeitungen und Redaktionsergänzungen bereits vorlagen — gerade wie das erste, das jedoch ausser aller Beachtung blieb — wurde ein neuer Codex aus dem Munde Mose's angefertigt, das Deuteronomium,*) das sich selbst (etwa zwanzig Male) ספר התורה הזאת nennt (in den früheren Büchern bloss für die einzelne Anweisung) während משנה התו׳ bloss von der Abschrift vorkommt, welche sich der König macht (17, 18). Es spricht aus ihm Geist und Sprache des Jeremia, dessen Zeit es angehört, und was dieser weit entschiedener als Prophet ausspricht, wird hier in aus-

*) 10, 17. ה׳ אלהיכם הוא אלהי אלהים weit geläuterter tritt die Gottesidee auf als ה׳ אחד 6, 4, in כי לא ראיתם כל תמונה 4, 15 vgl. V. 14; rationalistisch wird die Beschneidung als ומלתם את ערלת לבבכם 10, 16, vgl. 30, 6 aufgefasst, wie Jer. 4, 4.

gleichender Weise wie die Gesetzgebung durch Mose vorgetragen.

So geben sich uns die Berichte im Buche der Richter, etwa mit Ausschluss der zwei ersten Capitel, die den Zusammenhang mit der später dargestellten vorangegangenen Geschichte vermitteln, und der fünf letzten Capitel, als die ältesten, naiven, wenn auch sagenhaften; das Buch Samuel kurz nach der Salomonischen Zeit aus verschiedenartigen, auch von abweichenden Standpunkten aus abgefassten Berichten zusammengesetzt, die vier ersten Bücher des Pentateuch, aus Ephraims Blüthezeit, zugleich mit mehreren prophetischen Büchern, Deuteronomium, dem Jes., Micha u. A. als Propheten vorangegangen, als neues judäisches Gesetz- und Geschichtsbuch, dem Jeremia als Prophet und die Bücher der Könige als Geschichtsbücher sich anschliessen. — In der schwersten Zeit Juda's entwickelt sich sein Geist am Reichsten, da wird es mit einem Male geknickt, aber sein Geist nicht gebrochen, ja es nimmt einen noch höhern Aufschwung, der aber nur theilweise in die Wirklichkeit treten kann, während ihm durch die Verhältnisse ein Keim der Starrheit eingeimpft wird, der gewaltig wuchert, und noch heute überwunden werden muss. Wir stehen an der Zeit des Exils.

So war auch das Reich Juda aufgelöst, die Bevölkerung zersprengt, ein Theil, und zwar von den Angesehensten, unter denen, wenn auch widerwillig, Jeremia war, noch bevor das letzte Ende eingetreten, nach Aegypten geflüchtet (Jer. 43, 44); der andere, unter ihnen die Träger der Herrschaft, die Sprösslinge des königlichen Davidhauses, wie die des hohenpriesterlichen Zadokhauses, wurde ins Exil nach Babylon geführt, ein Rest, gemischt von dem gemeinen Volke Juda's, wie von den übergetretenen Ueberresten Israels und dem Zuzug aus den Nachbarvölkern, zumal Aschdoditen, Ammoniten und Moabiter, ein עֵרֶב blieb in Palästina zurück, gering an Macht und Bildung. Beide fanden ihren Mittelpunkt in den babylonischen Exulanten, die ihre judäischen Schriften, die Thorah, d. h.

Deuteronomium wie ihre Propheten mitnahmen, in diesem nationalen Heiligthume sich befestigten, daraus Trost und Hoffnung schöpften, in der Zuversicht der Rückkehr sich stärkten. Da trat in jenem Wogen des östlichen Volksgewühls wieder ein neuer Umschwung ein. Eine neue Völkergruppe, getragen von der Frische eines kühnen Siegesmuthes, einem ganz abweichenden Geist trat in den Vordergrund. Die Perser, ein nichtsemitischer, höchstbegabter Stamm, zertrümmerten das morsche Babylon und unterwarfen sich dessen Besitzungen. Dem genialen Herrscher Cyrus musste daran gelegen sein, die von Babylon geknechteten Völkerschaften für sich zu gewinnen, und sie zu gefügigen Werkzeugen seiner weitaussehenden Pläne zu machen.

Die Judäer waren besonders dazu von ihm ausersehen; er wollte sich diese äusserste Provinz um so mehr gewinnen, als sie ihm die Vorhut war für Aegypten, auf dessen Eroberung er seinen kühnen Blick gerichtet hatte (Herodot 1, 153), ein Unternehmen, das jedoch erst sein Nachfolger Kambyses ausführte, und so wird von ihm Juda wieder hergestellt, freilich als persische Satrapie, aber doch als eine in sich abgeschlossene Provinz. Von der Erlaubniss, welche er den Exulanten zur Rückkehr nach Palästina ertheilte, machte zuerst ein kleiner Theil, dann immer Mehrere Gebrauch. Sie kehrten mit ihren alten Traditionen, mit der Sehnsucht, das Reich auf seinen alten Grundlagen herzustellen, wie sie ihnen in der Erinnerung lebten, wie sie in den vaterländischen Schriften ihnen vorgezeichnet waren, zurück. Mühsam kam dieses Unternehmen zu Stande; abhängig von der Gunst des persischen Hofes, hatten sie einen schweren Kampf mit der Aermlichkeit ihrer Mittel zu bestehen, bald aber auch erwachte das Misstrauen gegen sie, als wollten sie sich gänzlich vom persischen Reiche zur vollen Selbstständigkeit losreissen, ein Misstrauen, das durch die Denunciationen der im Lande Zurückgebliebenen umsomehr genährt wurde,

als dieselben als fremdartige Bestandtheile von den Rückkehrenden abgestossen wurden.

Diese waren mit einem gefesteten judäischen Geiste zurückgekehrt. Tief drang der Stachel der alten prophetischen Mahnungen in ihr Herz; ihr Unglück erkannten sie als Folge davon, dass sie nicht diesen Mahnungen nachgelebt hatten. Um so ernster ward nun ihr Bestreben, Glauben und Sitte darnach einzurichten. Die Verehrung des einzigen Gottes, des El'eljon, des Herrn der Welt, mit Ausschluss aller übrigen, die als הבלים und אלילים erkannt wurden, ward umsomehr herrschend, die Sonderung von den Dienern jeder andern Gottheit um so unverbrüchlichere Pflicht, als die Befolgung der Thorah (Deut.), auch in so weit als sie reformirend alte israelitische Satzung beibehalten, gebieterisch gefordert wurde. Als die Herrschaft auf die Perser übergegangen war, ward der Geist noch mehr geweckt. Schon bevor sie zurückgekehrt, war der freiere Hauch, wie er vom Sieger ausging, belebend, aber auch ein neuer Geist machte seinen Einfluss geltend. Ein Volk trat ein, das nicht dem Götzen- und Bilderdienste huldigte, vielmehr einen unsichtbaren Weltgott verehrte, der im Lichte sich offenbarte und mit der Finsterniss rang. So ward ihr geistiger Gottesglaube befestigt, an der nationalen Schranke ward gerüttelt, es drangen auch neue Anschauungen ein, die Engel mit dem Satan, aber auch diese bloss als Werkzeuge Gottes, nicht als eine Macht, die sich ihm gleichzustellen wagen dürfe, die Lehre von der Auferstehung und Untergeordnetes; dennoch blieb man sich seiner Eigenthümlichkeit, und des Gegensatzes auch gegen diese reinere Religion bewusst. In dieser inneren Bewegung trat der bedeutsame Umschwung ein, ein neues Juda sollte erstehen. Mit hochfliegenden Hoffnungen betreten sie den vaterländischen Boden, aber unter ihnen muss sich bald die Verschiedenheit der Richtungen geltend machen, welche immer unter den verschieden gearteten Menschen sich geltend macht; wir können sie als die der Propheten und der Staatsmänner bezeichnen. Jene,

die Propheten, vertreten die Idee in ihrer Allgemeinheit und Allgewalt, ihnen ist der reine Glaube, die veredelte Sittlichkeit das Wesen; sie einzuführen, die ganze Menschheit zu ihnen anzuleiten, die Aufgabe, das neue Israel ist dafür das Werkzeug, aber es soll den ganzen Erdboden umfassen, Tempel und Satzungen sind ihnen untergeordnete Einrichtungen. Die begeisterten Vertreter dieser Richtung sind, über alle emporragend, der jüngere Jesaia, ihm sich anschliessend, der erste Sacharia (Vermessenheit, Gott einen Tempel zu bauen, Jes. 66, 1; Verspottung der Götzen, 40, 19; 44, 12; 45, 20; der Kampf gegen das Fasten Jes. 58, Sach. 7; die ganze Menschheit ein Gottesreich, Jes. 56, 3 ff. V. 7; Israel ברית עם, אור גוים Jes. 42, 6. 49, 6). Auf der anderen Seite stehen die Staatsmänner, die an die realen Verhältnisse sich halten, Esra und Nehemia, sich um die Nachkommen David's (Serubabel) und Zadok's (Josua ben Jozadak) schaarend, denen vermittelnde Propheten, ein Chaggai und Maleachi, sich anschliessen, verwandten Geistes mit dem aus der Ferne hinschauenden Ezechiel. Aufbau des Tempels, Priester und Opfer, Herstellung nach den überkommenen Satzungen, Fernhaltung aller fremdartigen Einrichtungen ist ihr vorzügliches Anliegen. Die Idee findet ihre Nahrung, aber die realen Zustände werden massgebend. Man arbeitet emsig an dem Aufbau des Tempels, man drängt alle fremden Völkerschaften, ja auch die Ueberreste aus dem Reiche Israel, die Nebenbuhler Juda's und Benjamin's, zurück. Sind auch die Vertreter der alten Häuser, des königlichen und hohenpriesterlichen, keine Grossen durch sich selbst, so müssen sie doch den Gedanken des neuen Reiches in sich darstellen. Indem der weltliche Fürst seine Macht lediglich vom persischen Hofe erhalten konnte und dieser lieber einem andern, mehr von ihm Abhängigen und an ihn Anhänglichen, die Verwaltung anvertraute, als dem, welcher seine Berechtigung in sich selbst und seiner Geburt suchte, indem so das Davidische Haus in den Hintergrund trat, musste das Zadokitische um so mehr

als der geistige Mittelpunkt des neuen Reiches geehrt werden (Ez. 40, 46; 43, 19; 44, 15 ff.; 48, 11). Ihm schlossen sich daher die Angesehenen an, eine Aristokratie, die vorzugsweise eine priesterliche war, (die ואחלל שרי קדש Jes. 43, 28 vgl. 1 Chr. 24, 5, wie sonst . . . שרי הלוים) aber auch alle edlen jüdischen Geschlechter in sich schloss, unter ihnen hervorragend der Hohepriester, der כהן לאל עליון. Um sie schaarten sich alle wahren Vaterlandsfreunde, der Kern des Bürgerthums, die mehr oder weniger von der umfassenden Idee getragen, für die Wiedergeburt und die Befestigung des Reiches ihre Kraft einsetzten, die zersetzenden Elemente aus dem Mischvolke von sich ausschlossen, „von der Unreinheit des Volkes (der Völker) des Landes sich sonderten“, ha-Nibdalim — später Peruschim — (Esra 6, 21. 9, 1. 10, 11. Neh. 9, 2. 10, 29) und neben ihnen eben dieses Mischvolk, das dann bald als עם הארץ gekennzeichnet wurde. Aus ihnen setzt sich die spätere Geschichte zusammen.

Unterdessen war der Eifer für die bewahrte nationale, d. i. heilige Literatur neu erwacht, man umfasste sie mit Ehrerbietung, behandelte sie aber auch als sein volles Eigenthum, an das man die bessernde vollendende Hand legte. War es zunächst von Juda her überkommenes Gut, dem die Sorgfalt zugewendet wurde, so hatte doch auch das aus Israel Gerettete nicht ganz seinen Werth eingebüsst, und musste, wenn schon jenes einzelne Zusätze sich gefallen lassen musste, dieses schon starken Aenderungen, gemäss den nunmehrigen Anschauungen, unterworfen werden. Die Thätigkeit der Soferim beginnt, das Abschreiben und Umschreiben. Das galt für die drei mittleren Bücher des Pentateuch, und allmählich wuchs die Genesis mit ihnen und der Thorah, dem Deuteronomium, zu einer einigen Thorah, einem Fünfbuche, zusammen. Die Zeit der Könige hatte wohl schon früher die judäische Be- und Umarbeitung gefunden, diese gelangte nun zum Abschlusse. Auch die grossen herrlichen Prophetenbücher gehen nicht ohne Zusätze und Umge-

staltungen aus; neue Stücke fügen sich den alten an, die harten Drohungen erhalten mehrfach trostreiche, beruhigende Zusätze. Aber neue Bücher treten auch hervor. Ausser den schon genannten Propheten bildeten einen kräftigen Nachwuchs die didaktischen Werke Hiob und Koheleth, beide aus verzweifelter Stimmung hervorgehend, doch in dem ersten bewältigt durch dichterische Idealität, im letztern zur nüchternen Resignation herabsinkend; lyrische Ergüsse mancherlei Art, wie ein grosser Theil der Psalmen, dieser Zeit angehörig, sind uns überliefert. —

Als die neueren Zustände sich befestigt hatten, und der ideale Gedanke in die Zwangsjacke des zur Herrschaft gelangten Priesterthums und Tempeldienstes geklemmt wurde, entstand noch ein Buch, das die ganze alte Geschichte aus diesem engen Gesichtspunkte priesterlichen Tempeldienstes betrachtete, und sie also in den „Begebenheiten der Tage“ beschrieb [s. u. S. 92]. An dem Endpunkte dieser Zeit, als Druck und Kampf, zur Hasmonäerperiode, einen neuen Abschnitt im Leben des Volkes bildete, entstand das neue räthselhaft sich verhüllende Buch Daniel. Jedoch das muss im folgenden Abschnitte genauer betrachtet werden. Vorläufig, in dieser dunklen Zeit der Neubildung des Reiches, war eine reiche Thätigkeit, die selbstständig und hineinarbeitend das überkommene Gut vermehrt; die Bibel ist abgeschlossen ohne äusseren feierlichen Akt, lediglich dadurch, dass die Folgezeit ihre neuen schriftstellerischen Erzeugnisse den älteren nicht gleichzustellen und zuzugesellen wagte. Das religiöse Leben war nun festgestellt, geläutert von vielen ehedem gewaltigen Irrthümern, — aber durch Abschluss und ängstliches Anklammern an den Buchstaben der überkommenen Schriften der Erstarrung sich zuneigend. Die Zeit der Offenbarung ist zu Ende, die der Tradition beginnt.

Eine reiche bedeutsame Geschichte, anziehend durch die Macht einer wunderbaren Entwickelung, den Reiz einer vielseitigen eigenartigen Volksliteratur, die mit der dichte-

rischen Sage alle Ereignisse verhüllt, uns aber auch die belehrendsten Enthüllungen verheisst. Hüten wir uns, sie in Mythen zu verflüchtigen! Die Sage knüpft an spätere Ereignisse an, gestaltet aus ihnen die Vergangenheit, die sie uns allerdings nicht in ihrer Wahrheit darstellt, die aber erhellende Schlaglichter auf dunkle Zeiten wirft. Der Mythus ist reine Dichtung aus inneren dunklen Vorstellungen heraus, er gestaltet daher Persönlichkeiten, welche alle Wirklichkeit überragen, Götter und Götterhelden, die mit den realen Zeiten gar nicht im Zusammenhange stehen, und keine spätere Zeit vermag dieselben in wirkliche einfache Personen zu verwandeln; sie bleiben entweder in ihren unnahbaren Höhen, oder sie verschwinden als Schatten. Der Euhemerismus, wie er in Bezug auf die griechische Mythologie am Ende des 4. vorchr. Jahrhunderts hervortritt, vermag kein Volk und keine Religion zu verjüngen, er bekundet den Verfall des alten Geistes, gerade wie der Rationalismus, und so kann unsere biblische Geschichte nimmermehr aus einer alten Mythologie erwachsen sein.

---

2. Zeit der Tradition*)

(bis zum Abschlusse des babylonischen Thalmuds).

Der Volksgeist arbeitet sich mit genialem Instincte durch, schafft von innen heraus in immer grösserer Vollendung, bis er zu seiner Höhe gelangt ist, dann tritt ein Stillstand ein: nicht Neues schaffen ist nun seine Aufgabe, vielmehr das vorräthige Gut erhalten, sammeln, sichten, ergänzen, es ausarbeiten für alle Lebensverhältnisse, was bald Umgestaltung, bald ins Kleinste und ins Kleinliche eingehende Feststellung wird. Das kann eine bedeutende Epoche sein, in der die idealen Gedanken ihre volle Verkörperung erhalten, das ganze Volksleben dadurch eine von Gedanken

*) [Beginn der Vorlesungen im Wintersemester 1872/73].

getragene Normirung gewinnt, dennoch wird immerhin die ursprüngliche schöpferische Kraft vermisst werden, und wo die naturgemässe und durch die Zeitverhältnisse bedingte Entwickelung drängt, wird dieselbe in enge Gränzen gebannt werden, in Abhängigkeit von dem Gegebenen sich bewegen, mehr in äusserlicher Breite als in innerlicher Vertiefung sich kund geben. Zumal nun gar dann, wenn die äussere Lage einen hohen Aufschwung nicht gestattet, vielmehr der äussere Druck und der Mangel an freier Selbstbestimmung auch gedrückte Gemüthsstimmungen erzeugt. So war die damalige Lage der Juden.

Schon unter der persischen Oberherrschaft konnte das Volk zu nur schwächlichem Dasein gelangen, eine regenerirende Kraft ging um so weniger von dem Gesammtreiche aus, als es selbst nach dem Aufschwunge unter Cyrus in die geistlose Trägheit asiatischer Grossreiche verfiel, und die entfernte judäische Satrapie mit Sorglosigkeit behandelt wurde und nur gelegentlich willkürliche Eingriffe erfuhr. Wie wenig Geschichtliches auch das Buch Esther berichten mag, so zeigt es uns doch, welche Erinnerungen dem Volke an die persische Herrschaft geblieben sind, wie die Lage precär, von Launen abhängig, und wie der Geist dahingewelkt war; Sprache und Gesinnung in diesem Buche sind einander werth. Unter solchen Zuständen war, wenn auch nicht ein Hinsiechen, so doch ein Hinkriechen Judäa's nothwendige Folge. Allein, die Lage änderte sich, ein anders geartetes bestimmendes Volk trat an die Stelle des verdrängten Perserthums. Durch die Bewältigung des persischen Reiches und die Eroberung der ihm einverleibten Länder durch den Macedonier Alexander gelangte das Griechenthum auf den Weltenthron. Dieses hatte auch bereits innerlich seinen Zenith überschritten; war ja Macedonien der am wenigsten cultivirte Theil Griechenlands, und musste die weite Ausbreitung doch nur dazu beitragen, den Geist zu veräusserlichen und zu zersetzen.

Auch war für die freiheitliche Entwickelung Judäa's damit Nichts gewonnen, theilweise verschlimmerte sich sogar seine Lage; es lag naturgemäss in dem Wesen des geistig überwältigenden, von einer alten Bildung getragenen Volkes, alle die einzelnen Bestandtheile sich zu assimiliren, Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit zu verwischen, so dass es, wo eine eigenartige Kraft und ein zähes Beharren sich widersetzte, dieselben zu brechen versuchte, und sie mit Ungunst behandelte. Dies trat auch ein in den nunmehrigen geschichtlichen Ereignissen, welche zum Theile frühere Begebenheiten mit den nothwendigen Abweichungen wiederholten. Nach dem baldigen Zerfalle des grossen nur durch seinen Begründer zusammengehaltenen Reiches, war neben andern einzelnen aus Bruchtheilen gebildeten Staaten ein syrisches Ostreich, unter den Seleuciden, und ein ägyptisches Südreich, unter den Ptolemäern, Lagiden, entstanden, zwischen denen in der Mitte gelegen, Judäa ein Spielball Beider wurde. Zuerst war Aegypten, stark gräcisirt, das mächtigere, es hatte um so grössern Einfluss auf Judäa, das unter seiner Botmässigkeit stand, als in Aegypten selbst eine grosse Anzahl von Juden wohnten, die vollkommen eingegliedert in den ägyptischen Staat, national und religiös mit Judäa in lebendigem Zusammenhange standen. Den früheren Ansiedelungen, unmittelbar nach der Auflösung des ersten judäischen Staates, hatten sich im Laufe der Zeit aus dem noch immer wüsten und armen Judäa zahlreiche neue Schaaren von Einwanderern in das fruchtbare, zumal unter Alexander neu aufblühende Aegypten zugesellt; Alexandrien war eine Freistätte geworden für solche Zuzüge, dort und weiterhin waren grosse jüdische Gemeinden, deren Sprache und Bildung, also deren Geistesrichtung überhaupt, griechisch-ägyptisch waren; sie gingen in das dortige nationale Leben ein, waren in allen Zweigen der Verwaltung, wie im Heere mitthätig, wenn auch in ihnen noch jüdisch-nationales Leben, wie in abgerissenen Gliedern, zuckte. Nur religiös blieben sie in engem Zusammen-

hange mit dem Mutterlande, mit dessen Mittelpunkt Jerusalem und dem dortigen Tempel. So bieten sie uns das erste Beispiel einer das Land und die Nationalität überragenden Religion, wie dies auch später in Betreff der griechisch-jüdischen Colonien während des Bestandes des zweiten jüdischen Staates sich bewährte, und diese Erscheinung, wie sie das Christenthum sich als die Wirkung seiner die Volksgränzen überwältigenden Macht zuschrieb, zeigt sich so im Judenthume schon wenigstens drei Jahrhunderte vor der Entstehung des Christenthums.

Indem wir die bedeutsame innere Entwicklung der Juden vorläufig ausser Acht lassen, wenden wir zuvörderst unsern Blick nach dem Mutterlande Judäa, das auch eine längere Zeit unter griechisch-ägyptischer Oberherrschaft stand. War auch im Allgemeinen die Regierung der Könige aus dem Hause der Ptolemäer eine milde, so traten doch Störungen, Hassausbrüche des herrschenden Volkes, willkürliche Verfolgungen ein. Das sg. dritte Buch der Makkabäer, so sagenhaft es ist, enthält doch Erinnerungen an Tyrannenlaunen, die nicht immer glücklich vereitelt wurden, und die Abhängigkeit machte sich schwer fühlbar, so dass die Behauptung gerechtfertigt sein dürfte, dass der frische, so lebhaft wiederholte Gedanke an den ehemaligen Auszug aus Aegypten, wie er in den ältesten Gebeten überall wiederkehrt — im schneidenden Gegensatze zu Jerem. 16, 14 ff., 23, 7 ff. —, der Ausbruch der Sehnsucht ist, welche sich an der Vergangenheit stärkt. Aber verschlimmert wurde die Lage dadurch, dass Judäa wiederum die Heerstrasse und der Streitgegenstand wurde für die zwei alten, in neuer Form auferstandenen nebenbuhlerischen Reiche Aegypten und Syrien, und das Elend wurde erhöht durch das Uebergewicht, welches Syrien in Judäa errang. Während Aegypten sich als altes Culturland bewährte, das, nachdem seine eigene Cultur in Trümmer zerfallen war, doch einen geeigneten Boden zur Aufnahme einer neuen Bildung darbot, die Sitten milder, die Herrscher gerechter waren, war das rohere Aram-Syrien

bloss von einem Firniss griechischer Bildung überzogen; vom Griechenthum drang nur der ausschweifendste Bilderdienst, die Menschenvergötterung ein, von dem der ursprüngliche poetische Duft gänzlich abgestreift war, und nur der schmutzige Fetisch übrig blieb, jeder König liess sich göttlich verehren, nannte sich Theos, Ausschweifung und dünkelhafter Uebermuth drückte jede selbstständige individuelle Entwickelung nieder, und ergoss die ganze Schaale seines Zornes über ein Volk, das seine Eigenartigkeit gegenüber der rohen Verachtung alles eigenthümlichen Geisteslebens zu wahren die Kühnheit hatte, so dass von dieser Zeit an Aram stehender Ausdruck für Heidenthum und Götzendienst wird. Der Druck und das rohe Eingreifen in alles nationale Recht und alle religiöse Sitte steigerte sich zur grausamsten Verfolgung am Anfang der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, und führte endlich zum Aufstande unter der Anführung eines muthigen Priestergeschlechts, der Hasmonäer, der begünstigt von inneren Zerwürfnissen im Syrerreiche, mit glücklichen Siegen und der erneuerten Selbstständigkeit Judäa's endete.

Unter solchen ungünstigen Umständen vollzog sich die Entwicklung des Judenthums. Die Zurückgekehrten hatten, wie bereits erwähnt, sich um die das Volk leitenden Geschlechter geschaart; die Nachkommen David's und des Hohenpriesters Zadok, waren die Vertreter, sie bildeten den Mittelpunkt; indem jedoch die Herrschaft ihren Schwerpunkt ausserhalb Judäa's in dem regierenden ausländischen Staate hatte, der durch seine Beamten vertreten war, concentrirte sich die ganze Volkseinheit in dem Vertreter des Religionslebens, das seine geschlossene Einheit in dem, wenn auch ärmlich, wieder errichteten jerusalemischen Tempel fand, in dem Priesterthum und dessen Obersten: Kohen le-el eljon, ha-Kohen hagadol, Kohen ha-Rosch, als an das Zadokhaus geknüpft, auch dem Zaddik oder indem er die Verwaltung, soweit ihnen Selbstständigkeit blieb, mit seiner Würde

vereinigte, dem Malki Zedek. Die Verfassung war eine aristokratische, an der die Priesterschaft, namentlich höhern Ranges, und die vornehmen judäischen Geschlechter betheiligt waren. Sie bildeten den Senat, die Cheber ha-Jehudim (auf Münzen), die Kenesseth haggedolah. So konnte das kühne Rütteln des Jeremias, das umfassende, hoch sich aufschwingende Streben des jüngern Jesaia, das die Heiligkeit nicht in den Tempel eingeschlossen wissen wollte, keine Frucht tragen, es war das einzige greifbare Zeichen staatlicher Geschlossenheit; die ernste Abwehr, wie sie die Besseren in Juda so mannhaft priesterlichem Einflusse und äusserlichem Opfergepränge entgegenstellten, musste dem Erstarken priesterlichen Ansehens und weitausgeführten Altardienstes weichen, umsomehr, als die Vereinigung der sich zugesellenden Volks- und Literaturbestandtheile aus dem Reiche Israel diese Richtung begünstigte. Das nationale Bürgerthum, indem es sich von den heidnischen Völkerschaften und Ansiedlern abschloss, ha-Nibdalim, musste mit Tempel und Aristokratie, also Priesterthum, Hand in Hand gehen, die Opfergesetze, Priestergaben, Vorschriften über Reinheit und Unreinheit traten nothwendig in den Vordergrund und wurden willig gepflegt. Sicher waren die beiden Classen, die Regierenden wie die Regierten, in der ersten Zeit wenigstens, in voller Einstimmigkeit, gleich beflissen, das nationale wie das religiöse Leben zu pflegen, wenn wir auch gleich von vorn herein bei einzelnen Angesehenen des Priesterthums Ausschreitungen wahrnehmen, gegen die Nehemia schon anzukämpfen hat (6, 18 ff., 13, 4 ff., 29) und die Jesaias II oft mit dem ganzen Spotte seiner hohen Gesinnung übergiesst. Allein bald schliessen sie sich einander in Eifer an, und es war zumeist Beruf der Priester, die Thorah sich anzueignen und sie gelehrt auszuarbeiten. Es war ihnen um Handhabung der Gerechtigkeit, um Verbreitung der Thorahkenntniss und um deren Einprägung ins Leben zu thun; הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סיג לתורה war ihr Wahlspruch. Es fehlte nicht an hochgesinnten

Hohenpriestern, die nicht bloss den Opferdienst, sondern auch Gelehrsamkeit und gute Werke pflegten, sie hielt das Volk in treuer Erinnerung und erkannte ihnen gerne den Ehrentitel Zaddik zu, wie dem Simeon, den der Spruchdichter Josua ben Sirach verherrlicht, und dessen Wahlspruch על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים man aufbewahrte, dessen Wandel sagenhaft geschmückt ward, und dessen Abwehr nasiräischer Askese im Andenken blieb.

Dieser Zeit unbestrittener Priesterherrschaft haben wir, wie das ganze Buch der Chronik, so auch gar manche Psalmen, wie namentlich Psalm 110, andere mit Hervorhebung der „Söhne Ahron's", manche Zusätze in den ältern Büchern, selbst Einzelnes im Deuteronomium zuzuschreiben. Allein, bald nagte der Wurm an dieser Aristokratie, umsomehr, als sie noch dazu eine hierarchische war. Dünkelhafte Hervorhebung der eigenen Heiligkeit, vorzugsweise Nachdrucklegung auf äusserliche Tempelfrömmigkeit, eigennützige Ausbeutung ihrer Macht und Strenge in der Einforderung ihrer Abgaben mit Verachtung der misera contribuens plebs, Buhlen mit den ausländischen Herrschern und Geringschätzung des Nationalen bei allem Festhalten an ihren nur dadurch bedingten Vorrechten musste den kräftigen Bürgerstand, der seine judäische Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung noch nicht vergessen hatte, gegen sie aufbringen. Gegen die Zadokiten, Zedukim, erhoben sich nun die Abgesonderten, jetzt Peruschim, und wenn sie in Anhänglichkeit an die in Geltung stehenden Bücher und deren Vorschriften, Pflichten gegen den Tempel und die daran geknüpfte Sonderstellung der Priester nicht bestreiten konnten, so blickten sie doch mit argwöhnischer Eifersucht auf sie, und suchten deren Vorrechte und religiöse Höherstellung möglichst zu beschränken. „Gott hat Allen das Erbe, das Königreich, das Priesterthum und die Heiligung gegeben", wie es 2 Makk. 2, 17 heisst, „und der Herr erwählte nicht des Ortes wegen das Volk, sondern den Ort des Volkes wegen"

(das. 5, 19). Die Pharisäer suchten von nun an auf jede Weise die Betheiligung des Volkes an allen nationalen Gütern und religiösen Schätzen zu erringen. Unzufrieden mit der Gegenwart, während deren sie über doppelten Druck seufzten, trugen sie ihre Hoffnungen in eine ersehnte Zukunft, einen 'Olam habba, den sie als die Zeit der Nechamah und der Auferstehung erwarteten, sich an den aus Persien mitgebrachten Glauben anklammernd, während die Zadokiten oder Sadducäer denselben verwarfen; daher — wie früher die Hervorhebung des Auszuges aus Egypten im Schemagebete — so nun die Voranstellung der Auferstehung in dem Achtzehngebete. Für die Gegenwart aber rangen sie nach der Theilnahme an der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit, an der Feststellung des Festkalenders, den die Chachamim dem Beth din schel Kohanim bestritten, selbst nach möglichster Theilnahme bei den Tempelopfern; den Mischmaroth der Priester setzten sie entsprechende Mischmaroth der Israeliten zur Seite, die abwechselnd einen Ma'amad dazu entsendeten (Thaan. 4, 2), diese vollzogen die Semichah, und es war ein langer, tiefgehender Streit, ob auch am Festtage dieselbe, als das Arbeitsverbot verletzend, stattfinden dürfe (Chagigah 2, 2. 3); man suchte dem Priesterthum Heiligkeitsvorzüge zu entziehen, das ganze Volk aber priesterlich zu gestalten, Waschungen, Reinheitsgesetze, Schlachtregeln und vieles den Priestern Eignende oder von ihnen Eingeführte, gleich jenen zu übernehmen, und besonders die Chachamim, als die Entscheidenden hinzustellen, die Priester höchstens als Funktionäre gelten zu lassen. Der Kampf, der in der ersten Zeit vorzugsweise ein politischer war, verschärfte sich im Laufe der Zeit immer mehr, nahm immer mehr religiöse Färbung an, so dass die Kluft sich immer weiter ausdehnte. In ihrer Tiefe war die Richtung der Pharisäer getragen von dem Anspruche der religiösen Mündigkeit für das ganze Volk, und nahm sie auch zu dieser Erklärung seltsame Wendungen an, so blieb sie doch ihrem Grunde nach ein mächtiger Protest gegen hierarchische Anmassung

und ein Freiheitsbrief für jeden religiös strebenden Menschen. Frühzeitig entstanden denn auch pharisäische Chaburoth, deren Mitglieder Chaberim, die allerdings auch peinlich die gesetzliche Strenge wahrten, auch ihre Mahlzeiten zu Syssitien machten, aber auch als Cheber 'Ir für fromme Werke sich zusammenschaarten und dem Gebete ihre Sorgfalt widmeten. Schon der Theil des Mischmar, an dem die Reihe des Beistandes beim Opfer war, von dem jedoch einige nach Jerusalem zogen, während die Andern zu Hause blieben, vereinigte sich zu Gebet und Fasten, allmählich entstand daraus regelmässiges Gebet in der Kenesseth, die der priesterlichen nachgebildet war, zu den Zeiten, da das Thamid dargebracht wurde, wie an Sabbathen und Festtagen, wo ein Cheber 'Ir war, auch das Mussaf (Berachoth 4, 7). So ward der grosse Grund zur Freiheit, aber auch zu der immer mehr erstarrenden Aeusserlichkeit gelegt, ferner auch die grossartige Umwandlung des Opferdienstes in den Gottesdienst durch Gebet vorbereitet. Während früher bloss das Schema in seinen drei Abschnitten, אמת ויציב, wie sie auch von den Priestern nebst 'Abodah und Priestersegen gesprochen wurden (Thamid 5, 1), und von dem Ma'amad namentlich die Schöpfungsgeschichte (Thaan. 4, 3), woran sich wohl das יוצר אור schloss, gegenüber dem Perserthum, dann auch Aehnliches des Abends gesprochen wurde — wurde jetzt das Gebet als Schacharith und Minchah gegenüber den Opfern festgestellt; und recht charakteristisch ist hier על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל ועל פליטת סופריהם.

Von tiefgreifendster Einwirkung war jedoch die Berührung mit dem Griechenthum, nach der einen Seite positiv gestaltend und zu welthistorischem Einflusse erstarkend, nach der andern feindlich angreifend und daher zu energischer Abwehr auffordernd und so das Selbstständig-Jüdische befestigend, aber auch es particularistisch abschliessend. Die Wirkung ersterer Art hatte es in Aegypten. Hier, getrennt vom Heimathslande und der

vaterländischen Sprache, musste das Judenthum sich der Macht der überwältigenden Cultur im Griechenthum um so williger fügen, als dieselbe dort, wenn auch bereits nicht mehr in ursprünglicher Kraftfülle, doch immer neue Blüthen erlangte unter kunstliebenden und der Wissenschaft holden Herrschern. So entstand eine eigenthümliche Mischung von innerem nationalem Judenthum und philosophisch-griechischer Bildung, allgemeinen weltumfassenden Ideen, Anhänglichkeit an Jenes und Erfülltsein von griechischem Geiste. Man strebte eine Durchdringung beider Elemente an. Man errichtete äusserlich auch dort das national-religiöse Heiligthum mit seinem Dienste in dem Tempel zu Leontopolis im Bezirke Heliopolis; nach dem priesterlichen Gründer, Onias genannt, glaubte man in der Stadt און, die im biblischen Alterthume schon als ägyptische geweihte Stätte auftritt mit ihrem Priester Kohen On — der noch dazu der Schwiegervater Josef's war — den alten Ursprung eines solchen Tempels, des Oniastempels aufzufinden, und ohne die Beziehung zu Jerusalem aufzugeben, hielt man doch den eigenen Provinzialtempel schon hoch, so dass er auch in Palästina, wo eine jede Stätte, selbst Judäa's, als untauglich zum Opferdienste galt, einer milderen Beurtheilung sich erfreute. Er war nicht, wie Jos. jüd. Kr. I, 1, 1, VII, 10, 2, 3, Alt. XII, 9, 7, XIII, 3, 1 ff., vgl. XX, c. 10 angibt, erst zur Zeit des Makkabäerstreites, da ein Priester Onias vor Antiochus Epiphanes geflohen sei, gegründet, ebensowenig, wie j. Jomah 6, 3, Menach. 109 b. berichten, durch einen Streit der zwei Söhne Simons des Gerechten, von dem verdrängten Onias, sondern früher, und aus inneren Bedürfnissen heraus. Welche Bedeutung er in Aegypten erlangt, beweist, dass er sich bis zur Auflösung Judäas erhielt und erst dann durch die Römer geschlossen wurde. In den thalmudischen Schriften noch findet er Anerkennung, so dass die dort dargebrachten Opfer, das dort vollzogene Nasiräat, eine gewisse Geltung haben (M. Menach. 13, 10, Thoss. daselbst, babli 109 a und Meg. 10 a), und von Onias

zugegeben wird, dass seine Intention eine fromme war. Wurde so das Judenthum äusserlich in das gräcisirte Aegypten getragen, so mehr innerlich durch die unternommene Uebersetzung zuerst der Thorah, im dritten vorchr. Jahrhundert und allmählich der ganzen Bibel ins Griechische, die wiederum ein hohes Ansehn erlangte, so dass deren Entstehung ebenso mit dem Glanze des Hofes, auf dessen Verlangen sie angeblich angefertigt worden, wie mit sagenhaften Wundern umkleidet wurde, und zwar wiederum nicht bloss in Aegypten, sondern auch in Judäa gleiche Verherrlichung fand. Die engere Berührung nun, die zwischen Juden und Griechen entstand, musste auch auf die Gedankenrichtung wirken. Die sinnlich naive Ausdrucksweise musste philosophisch sublimirt werden, so namentlich das Anthropomorphische und Anthropopathische in Beziehung auf Gott (Glieder u. dgl.; gesehen werden und neu erfahren, und Aehnl.), auch das unmittelbare Eingreifen Gottes, und seine eigenen Beziehungen zu Menschen und Orten, die Ausflüsse aus ihm, die ihm beigelegt wurden, als *δόξα* und *λόγος*, was in Palästina zu Kabod, Schekhina, Jakra, ferner zur Memra wurde, so dass auch für sie Ma'aseh Bereschith und M. Merkabah Geheimnissvolles war; die kindlich poetischen Erzählungen der Urzeit wurden symbolisirt, zu Typen von Ideen gemacht, ebenso die äussere Gottesverehrung, die Stiftshütte, Tempel, Opfer, wie die meisten der Satzungen, die man zwar ihrer natürlichen Auffassung nach beibehielt, sie aber doch als Hüllen für allgemeine Ideen betrachtete und ihren eigentlichen Werth darin erkannte, — Anschauungen, wie sie frühzeitig von Aristobul u. A. gepflegt wurden und in Philo ihren Höhepunkt fanden. Aber auch die Beengung des nationalen Gewandes sollte erweitert, Lehre und Vorschriften sollten Gemeingut der Menschheit werden. Man begnügte sich nicht mit der philosophischen Sublimirung des biblischen Inhaltes, man bearbeitete denselben auch geradezu für die Griechen, unter Namen, welche bei diesen selbst geachtet waren, welchen man die Urheberschaft der eigenen

Dichtungen beilegte, — denn als solche mussten sie auftreten, theils um ihrem hohen Alter ein Zeugniss zu sein, theils um unter diesem dunklen Schleier sich besser zu verhüllen. So entstanden orphische Gesänge, sibyllinische Mahnungen, Weisheitslehren des Phokylides u. A. Dieser weitherzige in unklaren Vorstellungen sich bewegende jüdische Alexandrinismus enthielt bedeutsame Geistesanregungen, die ihre Kraft namentlich bewährten, als später wieder Judenthum und Heidenthum eine Vermählung unternahmen und zum Christenthum sich verschmolzen, wo dann vom jüdischen Alexandrinismus bereits die Vorarbeiten vollbracht waren, und die da gepflegten Ideen nun siegreich einzogen in den weiten Menschheitstempel, als Logos und symbolische Auffassung des Judenthums.

Während in Aegypten die Berührung des Griechenthums mit dem Judenthume dieses mit weltumfassenden Elementen schwängerte, es zur Regenerirung und Zersetzung drängte, musste in Judäa selbst die Wirkung eine ganz andere sein, namentlich insofern die Einflüsse von Syrien ausgingen. Dort war das Griechenthum zur Fratze geworden und bedrohte Juden und Judenthum, so dass die strengste Abwehr geboten war. Dabei verband sich der Kampf nach Aussen mit der inneren Parteiung; die Aristokratie, die Zedukim oder Zaddikim, wie sie gerne sich nannten, buhlte mit der griechischen Herrschaft und Sitte, während die Peruschim, die sich Chassidim nannten, dieser doppelten Erniedrigung sich entgegenstemmten; die Klagen über ihre Leiden enthalten mehrere Psalmen. Den Gipfelpunkt erreichte das Leiden unter Antiochus Epiphanes gegen 170 v. Chr., der den Tempel zu Jerusalem dem Zeus gewidmet wissen wollte, die Hohenpriester ein- und absetzte nach Belieben und sie zu gefügigen Werkzeugen seines Willens machte, Zustände, über welche der Anhang zu den Sprüchen c. 30—31, 9 bitter klagt, zumal als ein Unwürdiger, Alkimos, aus den gewöhnlichen Priestern erhoben, auf das Unwürdigste sich gegen das Volk benahm, da klagt der Spruchweise:

תחת עבד כי ימלוך ונבל כי ישבע לחם (30, 21—23), ומלך אלקום עמו (das. 29—33). Eine Burg, Zions Anhöhe beherrschend, war von syrischen Söldlingen angefüllt, die dort jeden Schritt belauschten. So war der Riss in den Gemüthern doppelt; während die Sadducäer sich fügten, wussten die Pharisäer nichts Anderes als sich morden zu lassen um Beschneidung, um Sabbathfeier, die sie nicht einmal zur Abwehr verletzen zu dürfen glaubten, um verbotene Speisen u. dgl. und es bewährte sich das Wort; כל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעת השמד היא מוחזקת בידם. Endlich begann ein muthiges Häuflein den Kampf unter Anführung der Hasmonäer; er war langwierig und wechselnd. Was die Treuen litten und hofften, das ward in prophetischer Rede dem Daniel beigelegt, von dessen Frömmigkeit am persischen Hofe die Sage berichtete, und den Ezechiel bereits kannte, ihn neben Noah und Hiob stellend (14, 14. 20) und seine Weisheit rühmend (28, 3). Während dessen erster Theil bis Cap. 7 incl. aramäisch, überwiegend luxurirende Sage ist, ist die zweite Hälfte von Cap. 8 an Engelmaschinerie*), worin auch zuerst der Glaube an Auferstehung (12, 2).

Mit diesem Buche, welches, selbst in seinem zweiten Theile, den Erfolg dieses Kampfes noch nicht kennt, und das in dessen erster Zeit angefertigt wurde, schliesst die Literatur der Offenbarungszeit, es ist ihr später nichts hinzugefügt worden. So lange noch das Dunkel über dem Ausgang schwebte, da waren es wunderbare Erwartungen, die alles mit Verklärung übergossen; als die Dinge greifbare Gestalt annahmen, und sich an leitende Persönlichkeiten knüpften, traten die Leidenschaften der Parteien an sie heran, und ein allseitig anerkanntes Product kam nicht

*) Gabriel 8, 16 ff., 9, 21 ff., ein Ungenannter 10, 5 ff., dem Erzengel des persischen Reichs sich entgegenstellt, V. 13, während מיכאל אחד השרים הראשנים ihm beisteht, er kämpft mit dem שר פרס V. 20 und dem שר יון, das. aber מיכאל שרכם steht allein ihm bei, 21, zuletzt wird מיכאל השר הגדול העומד על בני עמך rettend eintreten 12, 1.

mehr zu Stande. Es gibt keine makkabäischen Psalmen, sie sind nachexilisch, unter persischer, ägyptischer und syrischer Oberherrschaft, aber vormakkabäisch. Während des Kampfes hatten sich allerdings alle Vaterlandsfreunde um die hasmonäischen Anführer geschaart, der erste Einzug in Jerusalem und die Wiederweihe des Tempels (25. Kislev 164 v. Chr.) blieb eine festliche Erinnerung, die letzte, die als Chanukkah zur dauernden Feier sich erhob. Als aber die folgenden Brüder, zuletzt Simon, und dann dessen Sohn Johann Hyrcan bloss die verdrängten Zadokiten ablösten, die Würde des Hohepriesterthums mit der der Herrschaft vereinigten, da war der Gegensatz der Parteien wieder ebenso wach wie früher. Die Zadokiten, zadokitische Priester, Sadducäer schlossen sich naturgemäss um Tiara und Krone, während die Nibdalim, Pharisäer, die Vereinigung beider Würden mit scheelen Blicken betrachteten, und namentlich die Beschränkung der Macht des Priesterthums anstrebten. Der Parteienkampf zeigt sich daher auch in den zwei Büchern, die den Kampf beschreiben, und beide sind nicht zur anerkannten Geltung gelangt. Das erste, Hasmonäisch-Zadokitisch, hebt die ganze Familie hervor, und verschweigt Alles, was den Priestern Unehre bringt, das zweite beginnt mit den Unthaten der Priester und schliesst mit dem Siegeszuge Juda's [s. S. 107]. Wohl hatten die Staatslenker oft die Absicht, sich über die Parteien zu stellen, nicht selten auch, sich auf das Volk, die Pharisäer zu stützen, allein wenn schon die Monarchie überhaupt sich der Aristokratie wahlverwandt fühlt, so noch umsomehr das Hohepriesterthum der ganzen Priestergenossenschaft, und das Volk erlangte nur, was es abrang. Umsomehr mussten die Pharisäer immer kampfgerüstet sein, um den Anmassungen der Privilegien der Macht und der Heiligkeit sich entgegenzustemmen; das hat auf der einen Seite die allgemeine religiöse Ebenbürtigkeit festgestellt, den grossen Grundsatz der Gleichheit aller Menschen vor Gott, aber andererseits die Bereitwilligkeit, äusserlich priesterlich-

heiligende Satzungen zu übernehmen, erzeugt. Je weniger man dafür eine Begründung nachweisen konnte, umsomehr musste man sie auf die höchste Autorität zurückführen, was dem wundersüchtigen Pharisäer überhaupt zusagte; Tradition und künstliches Hineindeuteln in das Bibelwort musste die Begründung für die Neuerungen hergeben, die so gerade höchstes Alter ansprachen.

So war der bürgerliche und geistig religiöse Kampf ein andauernder geworden. Zu einer bedeutenden Kräftigung konnte der Staat unter solchen Umständen nicht gelangen, dennoch ersetzte eine Zeit lang die Kraft einiger persönlich tüchtigen Regenten, wie Johann Hyrkan und Alexander Jannai, dann der glühende Patriotismus, welcher in der religiösen Begeisterung der Pharisäer seine Nahrung fand, die Vortheile einer strafferen Einheit, so dass sogar Erfolge nach Aussen errungen werden konnten. Aber allmählich mussten doch die Parteien einander aufreiben und die Staatsmacht zerbröckeln, so dass diese sich endlich an kühne Abenteurer und an die Militärgewalt anschliessen musste. Es war Uneinigkeit im regierenden Hause entstanden, wobei die streitenden Persönlichkeiten ihr Interesse darin fanden, dass sie sich an die verschiedenen Parteien kehrten, so dass der Kampf das Ganze ergriff. Der schwache Hyrkan II. erhob selbst den Fremdling Antipater, dann dessen Sohn Herodes zu seinen Stützen und zu Verwaltern des Reiches, bis er dann von diesem verdrängt wurde und Herodes sich des Reiches bemächtigte. Trotz seiner Kraft und der Stütze, die er von Aussen erhielt, blieb doch das Reich durch innere Kämpfe zerrüttet. Die Parteien waren allerdings nunmehr verschoben und standen dennoch noch auf ihrer alten Stelle. Herodes war nicht allein nicht selbst Priester, sondern auch nicht geborener Judäer, aber dennoch suchte er sich mit der alten Aristokratie auszusöhnen, sich durch die Verheirathung mit der Hasmonäerin Mariamne, der Enkelin Hyrkan's, legitim zu machen, und als dies theils durch seine eigene Wildheit und sein lauerndes Misstrauen, theils durch die

betzenden Parteien misslang, und nur neuer Unfriede gesäet wurde, suchte er doch wieder durch ein anderes Weib aus dem Priesterstande, eine Tochter des Simon b. Boëthus, mit dem Priesterthume in enger Verbindung zu bleiben. Unter den Sadducäern erhob sich eine Abzweigung: Boëthusäer, Herodianer, die in trotziger Verachtung des Volkes und Veräusserlichung den Hauptstamm noch überboten. So konnten die Pharisäer, wenn sie auch die Trennung beider Würden freudig begrüssten, doch um so weniger sich befriedigt fühlen, als die Begünstigung der Aristokratie nicht aufhörte, und dabei der neue Herrscher nicht im Judenthume wurzelte, und bei aller äusserlichen Verherrlichung desselben, indem sogar ein prachtvoller neuer Tempelbau ausgeführt wurde, doch die jüdische Volkssitte nicht genug achtete und dem religiösen Eifer der Pharisäer abhold war. So musste er das Reich nach langer kräftiger Herrschaft zerrüttet und zerfallen schwächlichen Nachfolgern hinterlassen, die durch Theilung ihm nun gar alle innere Kraft entzogen.

Allein schon zog auch Rom's immer wachsende und sich ausdehnende Macht ihre Kreise immer enger um den geschwächten Staat. Zuerst als Bundesgenosse sich in seine Angelegenheiten einmischend, kehrte es immer mehr den Oberherrn hervor, und als der Geduldfaden des Volkes, das in seinem heiligsten Gefühl gekränkt war, endlich riss, brach der blutige Kampf aus, in dem Judäa sich zwar tapfer wehrte, aber doch als Staat endgültig den Untergang finden musste (68—70 n. Chr.).

Aeusserlich erfasst, möchte man wohl sagen, die Parteiungen haben den Untergang beschleunigt, wenn man auch zugeben muss, dass selbst die geschlossene Volkskraft der Uebermacht Rom's hätte unterliegen müssen. Aber eine tiefere Betrachtung wird doch gerade in diesen Parteien eine Belebung des Geistes und eine Erhöhung der Widerstandskraft erblicken, ohne welche längst der kleine Staat, wie so viele andere, ruhmlos gefallen wäre und nicht die geringste Spur zurückgelassen hätte.

Führen wir uns die Parteien vor! Wir kennen bereits die Sadducäer und Pharisäer, welche alle alten Quellen: Thalmud, Josephus und die Evangelien anführen; die Abart der Sadducäer, die Boëthusen, kennt unter diesem Namen nur der Thalmud, wenn er uns auch nichts über ihren besonderen Ursprung mittheilt, sie vielmehr als gleichzeitig mit den Sadducäern entstehend voraussetzen lässt, wie es die Aboth de-R. Nathan C. 5 ausdrücklich sagen, und sie bei ihm überhaupt, freilich nicht ganz mit Unrecht, mit den Sadducäern zusammenfallen; Josephus gedenkt ihrer nie, sie sind ihm bloss eine priesterliche Regierungspartei, die keine besonderen Tendenzen verfolgt, wie im Grunde in dieser späten Zeit, da sie entstanden, auch die Sadducäer keine Richtung für sich verfolgen; die Evangelien hingegen kennen sie schon bezeichnend unter dem Namen Herodianer (Matth. 22, 16, Marc. 3, 6. 12, 13) und Marcus lässt noch (8, 15) Jesus seine Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer und „des Herodes“ warnen, was bei Matth. (16, 6) zu dem der Sadducäer wird, während Luc. (12, 1) nur die Pharisäer nennt. — Eine dritte Hauptpartei nennt wieder nur Jos., nämlich die Essäer, deren Bedeutung offenbar von Vielen überschätzt wird, da eben weder der Thalmud noch die Evangelien sie irgend einmal nennen, sie vielleicht unter den Chassidim ha-Rischonim bei ersterem verborgen sind. Jedenfalls sind sie nur eine Abzweigung der Pharisäer, mystisch gefärbt, ascetisch, aber von keinem entscheidenden Einflusse. Als vierte Partei wird von Josephus genannt die der Zeloten, der Anhänger des Juda aus Gaulonitis in Galiläa, der Radicalen, welche das Joch der Fremdherrschaft abschütteln wollten. Diese Partei wurzelte in einer Familie von drei Geschlechtern, Hiskia, Juda, Menachem; es ist möglich, dass der erste und der dritte Stamm im Thalmud sagenhaft wiederklingt, jedenfalls kommen die Kannaïm vor Sanh. 9, 6; auch wahrscheinlich ist Nechunjah Sohn des קנא (בן הקנא), und daher sein Spruch Aboth 3, 5: המקבל עליו עול תורה מעבירין

ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ. Sie sind auch Pharisäer, gehen aber unter, die Pharisäer waren mit ihrem radicalen Eifer nicht einverstanden, ihr Dissens wird zu einer halachischen Streitfrage (Jadaj. 4, 8) gemacht, und daher auch in der Bar. Sanh. 97a, dass zur Zeit des Messias: הגליל יחרב והגבלן ישום. Für die Evangelien sind sie wohl identisch mit den Pharisäern, wie sie denn damals noch geringen Einfluss hatten. Hingegen wird unter den Jüngern Jesu Matth. 10, 4, Marc. 3, 18 Simon Kananites, d. h. קנאי, genannt, der Lucas 6, 15 und Apostelgesch. 1, 13 Zelotes heisst. — Zu diesen judäischen Parteiungen treten nun noch hinzu: die Samaritaner, Kuthim, die, seitdem sie von den Judäern beim Tempelbau abgewiesen worden, sich auf dem Garisim einen eigenen Tempel erbaut hatten, zwar von Johann Hyrcan unterworfen wurden, aber in den Unruhen doch immer eine gewisse Unabhängigkeit sich wahrten, obwohl sie mit in die bürgerliche und geistige Bewegung gezogen waren.

Die Entwickelung des Judenthums bis zu seiner gegenwärtigen Gestalt beruht auf dem Kampfe zwischen Sadducäern und Pharisäern. Es ist naturgemäss, dass die Ersteren als Priester, Herrscher, Gesetzgeber und Richter überragenden Einfluss auf die Gestaltung des ganzen religiös-gesetzlichen Lebens hatten. Ihnen ist es zuzuschreiben, dass die früheren israelitischen Bücher des Pentateuch, und zwar noch erweitert, aufgenommen wurden, während sie sicher unter Nehemia — dessen Buch nicht einmal des Versöhnungstages gedenkt — noch nicht zu anerkannter Geltung gelangt waren, weil eben nur in ihnen, und nicht im Deuteronomium die Bevorzugung der Priester und ihre adelige Rückbeziehung auf Ahron ausgesprochen war, wo ihre höhere Geltung auch über die schlichten Leviten so nachdrücklich gelehrt und durch die Geschichte Korah's bekräftigt wurde, während das Deut. 11, 6 nur des Dathan und Abiram mit Uebergehung Korah's ge-

denkt — der samaritanische Text schiebt ihn ein —. Ihnen sind auch mancherlei Zusätze in den verschiedensten Büchern, selbst im Deuteronomium, zuzuschreiben. So für letzteres 10, 6 die Worte: שם מת אהרן ויקבר שם ויכהן אלעזר בנו תחתיו, eine für die Wanderungsgeschichte schwerfällige Stelle, selbst mit 5 M. 32, 50 im Widerspruch, um dem Spätern (V. 8 ff. Erwählung des Stammes Levi,) ein Gegengewicht zu verleihen; noch deutlicher eben daselbst 18, 1 ff. לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי . . ., vgl. V. 3—6, wo V. 6 wohl an V. 2 sich anschliessen soll, gerade wie 10, 8, 9; ferner die Einschiebung der Priester 21, 5, was mit dem זקני העיר in dem ganzen Abschnitt gar nicht in Uebereinstimmung zu bringen ist; ebenso 31, 9: ויכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנשאים את ארון־ברית ה' neben V. 24 ff.: ויהי ככלות משה לכתב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמם: ויצו משה את הלוים נשאי ארון ברית ה'. — Solche Dinge waren später, wo man sie nicht mehr als Einschiebsel erkannte, nicht mehr zu beseitigen. — Sie haben bei Festhaltung des Ueberkommenen ebensowohl fremdes Neues fernzuhalten versucht, wie selbstständig fortgebildet. Die Annahme der Auferstehung und der bestimmten Engel mit Namen haben sie abgelehnt, wie schon früher erwähnt. Besonders hielten sie an ihrer Priesterbevorzugung, an den damit zusammenhängenden Vorschriften, und an sonstigen erworbenen Herrschaftsrechten fest. Ihre Ehen wurden durchaus im Stande gehalten, nicht bloss der Hohepriester, sondern auch Priester überhaupt haben an das: „von seinem Volke“ (3 M. 21, 14) sich geknüpft; die Schwagerehe, als bloss deuteronomisch, wollten sie nur beschränkt gelten lassen; sie stellten überhaupt ihre Frauen hoch; grössere Kethubah, wodurch die Ehescheidung erschwert wurde, ferner die Bestimmung, dass die Tochter mit der Tochter des Sohnes erben solle. Die Gesetze über levitische Reinheit, als bloss ihnen geltend, wurden besonders beachtet, daher die rituelle Reinheit der Hände beim Genusse geweihter Gegenstände, das Verlangen,

dass die grösste Sorgfalt darauf verwendet werde, dass der Priester, welcher mit der rothen Kuh sich befasst, nicht die entfernteste Spur von Unreinheit mehr an sich habe. Von dem ohne Schlachten verendeten Thiere (נבלה) sollten auch Haut und Knochen verunreinigen, daher auch auf solche Haut geschriebene Bücher. Sie identificiren sich mit dem Opferwesen, sie, die Geheiligten, allein wollten Alles dabei verrichten, auch das Schlachten, und hiebei übten sie die strengste Scrupulosität, dass auch nicht die Möglichkeit eines Fehls an dem Opfer gefunden werde, sie legten hohen Werth auf die Bestreuung der Altartheile mit Salz als Weihe, sie brachten gerne einen Theil der Opfer, namentlich die regelmässigen Mehlopfer, aus ihren Mitteln, wollten die von den Einzelnen dargebrachten auch als ihren Antheil betrachten, wollten das Räucherwerk am Versöhnungstage noch ausserhalb angezündet wissen. Sie waren ungemein streng in Betreff des Sabbaths und der Feste, wollten die geringste profane Arbeit für dieselben nicht gestatten, während sie für ihre priesterliche Thätigkeit und für den Staat im Kriege freien Raum hatten, hingegen sollten die Privatopfer nicht den hohen Rang einnehmen, um ihretwillen die Sabbathruhe nicht verletzt werden, und selbst für das Pessachopfer wollten sie diese Bestimmung treffen. Auch die Bestimmung über den Festkalender sollte lediglich von ihnen ausgehen. Ebenso waren sie als Verwalter und Richter streng, waren גוזרי גזירות und hatten ein Strafgesetzbuch, wollten die Bestimmungen der Talion wörtlich ausgeführt wissen, hingegen die lügenhaften Zeugen nur dann mit der gleichen Strafe züchtigen, wenn dieselbe an dem falsch Angeklagten bereits vollzogen worden; sie machten den Herrn verantwortlich für den Schaden, den der Knecht angerichtet.

Die Pharisäer ihrerseits, mit der Gegenwart und dem Gange der irdischen Dinge unzufrieden, setzten ihre Hoffnung auf die Zukunft, und wunderbare Gestaltung, Auferstehung und wunderbare Ereignisse auch durch Engelvermittelung standen ihnen im Vordergrunde. Dann aber legten

sie Nachdruck auf die *religiöse Gleichberechtigung*, soweit sie nicht durch biblische Satzungen gebunden waren, und auch diese suchten sie zu lockern. Sie erkannten den priesterlichen Vorzug der Ehen nicht an, und wollten überhaupt diese Ansprüche, die ihnen als aristokratisch galten, nicht anerkennen, erleichterten sogar mehr und mehr die Scheidung, wie sie das Erbe der Tochter ganz bestritten; die Schwagerehe als deuteronomisch galt durchgehends; — Unreinheit wurde theils auch für Priester beschränkt, theils von ihnen mit übernommen, die Händewaschungen gingen auf die Pharisäer mit über, hingegen sollten bei der rothen Kuh bloss Priester, die in einem gewissen Grade unrein waren, beschäftigt sein, Haut und Knochen des verendeten Thieres nicht verunreinigen. Die Opfer sollten alle Sache der Gemeinde sein, und so jedenfalls das Pessachopfer dieselbe Dignität haben, wie die Tempelopfer, so dass es auch höher steht als die Sabbathruhe; sie übernehmen Schlacht- und Salzregeln auch für ihren Fleischgenuss; das Räucherwerk sollte innerhalb angezündet werden. Aber neben dem Opfer sollte eine andere Weihe sein: das *Gebet*, durch das auch das Mahl geweiht wurde. — Den Sabbath hielten sie noch strenger, und wollten ihn auch im Kriege nicht entweiht wissen, aber wenn die Priester den Tempel als gemeinsamen Raum zu Sabbathmahlzeiten betrachteten, so sollte dies bei ihnen durch den Erub, die Fiction einer Gemeinschaft, geschehn — von dem die Sadducäer Nichts wissen wollten —. Sie gingen darauf aus, die Feststellung der Festzeiten den Priestern zu entziehen und den Gelehrten zuzuwenden, und gar die Aera nach dem Kohen le-El 'eljon wurde ganz abgeschafft, dafür ein Festtag am 3. Tischri nach Meg. Than.: בתלתא בתשרי אתנטילת (בטילת) אדכרתא מן שטריא und erst seit dieser Zeit ist בא' בתשרי ראש השנה לשנים, daher die hohe Bedeutung, welche Rosch ha-Schanah annahm; man zählte lieber nach einer heidnischen Herrscherzeit, als nach den eingeborenen Hierarchen. — Die Strafgesetze wollten sie gemildert wissen, so für Glieder

Geldstrafen, die Verantwortlichkeit des Herrn erleichtern, hingegen den falschen Zeugen schon mit der Fällung des Urtheils bestraft wissen, und auch hier wurde ihr Durchdringen durch ein besonderes Fest am 14. Thamus gefeiert.

Die Sadducäer, sich anschliessend an die bestehenden Gewalten, erhielten den Staat, die Pharisäer hingegen die persönliche Würdigkeit und Frömmigkeit. Sie erringen die zwei grossen Güter: die Gleichberechtigung und den Gebetgottesdienst. Freilich geschieht dies in unklarer Parteistellung, die durch die noch hinzugetretenen Machtgebote des Auslandes zu grossen Erschwerungen führte, aber diese ist besiegbar, während jene Güter dauernde sind.

Ein merkwürdiges Denkmal der abweichenden Richtungen sind, wie schon erwähnt, die zwei Bücher der Makkabäer. Ebendemselben Gegenstand gewidmet, ist ihr Charakter ganz verschieden. Das erste, dynastisch, stellt die Makkabäerfamilie nebst den Priestern in den Vordergrund, von Auferstehung weiss es nichts, das Nichtkämpfen am Sabbath tadelt es (2, 32—41. 9, 43 ff.). Anders das zweite Buch. In einer langen Vorgeschichte werden die regierenden Priester als die Urheber des ganzen Volksunglücks dargestellt, von den Rettern wird bloss Juda genannt, weder Mathatiah noch die Brüder finden eine anerkennende Erwähnung. Der Glaube an die Auferstehung tritt in den Vordergrund, alle sieben Märtyrerbrüder sprechen ihn aus (7, 9 ff.), es legt ihn Juda bei (12, 43—45), der ein Opfer für die gefallenen Sünder dargebracht, und, fügt es hinzu, daran habe er schon schön gehandelt, „indem er auf die Auferstehung bedacht war; denn hätte er nicht erwartet, dass die Gefallenen auferstehen würden, so wäre es überflüssig und thöricht gewesen für Todte zu beten." — Der Sabbath als Tag der Ruhe auch im Kriege wird hervorgehoben (5, 25. 8, 26. 12, 38. 15, 1 ff).

In Betreff der Halachah bleibt allerdings der Pharisäismus zuerst noch mehr abhängig vom Sadducäismus

und erst allmählich gelangt die entschiedenere Partei zur vollen Anerkennung. Frühzeitig scheinen innerhalb des Pharisäismus zwei Parteien vorhanden gewesen zu sein, wir würden sagen: die nationalliberale und die Fortschrittspartei. Wenn uns berichtet wird (j. M. Scheni Ende und Sotah Ende), dass Johann Hyrcan העמיד זוגות, so heisst das eben, dass von jener Zeit an zwei Parteihäupter waren, die uns auch in Aboth und sonst aufgezählt werden, und bis Schammai und Hillel herabreichen, d. h. bis zur Zerstörung, in denen wir die Repräsentanten der auch später noch fortwirkenden ältern und jüngern Halachah vor uns sehen. Wenn Schammai sagt: עד רדתה (5 M. 20, 20) „selbst am Sabbath“ (in Sifre z. St., j. Schabb. 1, 8, Thoss. Erubin c. 3, b. Schabb. 19a), während er sonst bei den Sabbathgeboten so streng ist, so hören wir die Einwirkung des Sadd., wie er auch die Scheidung erschwert. Umgekehrt ist Hillel der, welcher die Gleichstellung des Pessachopfers durchsetzt (j. Pess. cap. 6 Anf., b. 66a), selbst die Macht des Priesterthums für Aussatz beschränkt (M. Negaim 3, 1) [j. Ztschr. XI, 52] den Erub erweitert, die Scheidung erleichtert und auch sonst Einrichtungen fürs Volk trifft.

Während die Kannaim die äussersten demokratisch-republikanischen Ausläufer des Pharisäismus sind, sind die Essäer dessen äusserste priesterlich-gesetzliche Ausläufer. Die Genossenschaften treiben sie auf die Spitze, Reinheit in Waschungen desgl., was sie bald zur Ehelosigkeit, bald zu möglichster Entfernung von den Frauen führt; sie scheuen es daher, den Tempel zu betreten; sie fliehen jeden Luxus, wie den des Salböles (Thoss. Berach. c. 5, j. 8, 5, babl. 43 b; vgl. j. Ztschr. VI, 105ff.), halten es für unziemlich, dass ein Gelehrter salbenduftend (auf die Strasse) gehe. Ihre Priesterlichkeit lässt sie weisse Gewandung erwählen, Meg. 4, 8: „Wer da sagt: ich trete nicht vor den Schrank (als Vorbeter) in farbigem Gewand, der soll auch in weissem nicht hintreten; weigert er sich in Sandalen hinzutreten, so soll er auch mit entblössten

Füssen nicht zugelassen werden.“ Dabei war ihr Leben ein beschauliches (vgl. j. Ztschr. IX, 49).

Beide Ausläufer waren ohne tiefere Einwirkung auf die Gestaltung des Judenthums, und als nach Aussen und nach Innen der grosse Riss eintrat, hören wir von den Kannaim nur im Bürgerkampfe, nicht im religiösen; von den Essäern ist weder hier noch dort eine Spur.

Bevor diese Krisis eintrat, steigerte sich die Spannung der Gemüther bis zum höchsten Grade. Waren die Kannaim den Tod verachtende muthige Republikaner, so waren Andere wüthende Jakobiner, die als Sicarier jeden Verdächtigen meuchelten, hielten Andere wieder es für möglich, dass die Rettung durch Wunder bewerkstelligt werde, glaubten aber auch an deren Eintreten, so ein Theudas, der den Jordan spalten zu wollen vorgab, ein Anderer, Aegypter, der auf den Oelberg mit seinem Anhange ging, ihm versprach, dass auf seinen Wink die Mauern einfallen und er durch dieselben einen siegreichen Einzug halten würde; besonders verwirrte Daniel's Geschichte die Köpfe: 7, 13. 14; dass es auf diese Zeiten, die der Römer, geschaut, sagt Jos. Alt. X, 11, 7: *καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε καὶ ὅτι ὑπ᾽ αὐτῶν ἐρημωθήσεται.*

Die Sehnsucht nach einem Befreier war eine allgemeine, und was diese sagte, gestaltete sich zur Hoffnung, ein „Messias“ müsse kommen, ein König in Israel aus dem Hause David's, mit ihm in der „Auferstehung“ die neue Weltperiode, das „Reich Gottes“, eintreten. Vor ihm aber müsse Eliah nochmals erscheinen (Mal. Ende), ihm ertheilte man sicher schon weitgehende Befugnisse, etwa wie Matth. 17, 11, wie der Gegensatz in Edujoth Ende lehrt: „Dass Eliah nicht für unrein oder rein zu erklären, ungeeignete Familienglieder zu entfernen oder die Entfernten zu nähern habe, sondern nur die gewaltsam Eingedrungenen zu entfernen, die gewaltsam Entfernten herbeizuführen“. Andere schränken seine Mission noch weiter ein, dennoch klingt er überall durch als Vorläufer.

Da trat ein Mann, Johannes, auf, der auf das Baden grossen Werth legte, zur Busse ermahnte, ein ascetischer Pharisäer. Dass er selbst schon den „nach ihm Kommenden“ verkündigte (Matth. 3, 11, Marc. 1, 7) ist spätere Dichtung, der sich dann noch hinzugesellte, dass Jesus sich habe von ihm taufen lassen und die Stimme vom Himmel (der Geist gleich der Taube) ihn als den Sohn bezeichnet habe (Matth. das. 13 ff., Marc. das. 9 ff.), noch später, dass Johannes sogleich ihn als den nach ihm Kommenden erkannt und ihn habe abhalten wollen, wovon zuerst Matth. (das. 14 ff.). Denn andererseits berichtet wieder derselbe Matth. 11, 2 ff., Johannes habe erst später zu ihm geschickt um ihn zu erkunden, wovon gleichfalls der ursprünglichere Marcus Nichts weiss, gerade so wie er den Widerspruch über das Fasten zwischen Jesus und Johannes Jüngern von Ungenannten aussprechen lässt (2, 18. 19), während Matth. (9, 14) die Jünger Johannes selbst zu ihm kommen lässt, und ihnen die Frage in den Mund legt. Einen tiefern Eindrück machte sicherlich Johannes nicht, wenn er auch nicht unbeachtet blieb, und, wie die alten Propheten, dem Hofe beschwerlich fiel, so dass ihn Herodes Antipas, dessen Ehe mit seiner Schwägerin, die eine Tochter hatte, er rügte, erst gefangen setzte, dann hinrichten liess (Matth. 14, 3 ff., Marc. 6, 15 ff.). Aber bald darauf kam ein Anderer, Jesus aus Nazareth, der von vorne herein sich als den „Messias“ betrachtete, und so trat denn auch der Bussprediger Johannes in den Vordergrund als Elias (Matth. 17, 10 ff.), aber auch davon weiss Marcus noch nichts. Zum officiellen Vorläufer gestaltete er sich demnach erst allmählich, nachdem der, der auf ihn folgte, zu der hohen Bedeutung gelangt war. Dies war eben Jesus von Nazareth. In Galiläa gingen die Wellen der Aufregung hoch; es war schon früher die fruchtbare Pflegestätte abergläubischer Schwärmerei gewesen. Er trat mit dem Anspruche auf, den messianischen Beruf zu haben, er ist der König der Juden, wie ihn die Legende der Weisen vom Morgenlande

nennt (Matth. 2, 2), worüber ihn Pilatus befragt, die Knechte ihn verspotten, der Hohepriester fragt (das. 27, 11. 37. 42, noch ausführlicher Marc. 15, 2. 9. 18. 26. 32); natürlich jener höhere König, der Messias, Christus, wie vielfach in den beiden Evang., also als „des Menschen Sohn in den Wolken des Himmels kommend" (Matth. 24, 30. 26, 64 Marc. 13, 26. 14, 62). „Gottes Sohn" nennen ihn bei Marcus nur die Besessenen (d. h. die Teufel 3, 11. 5, 7), nicht so Petrus, der bloss sagt: Du bist Christus (8, 29), nur die Hohenpriester fragen ihn, ob er sei Christus, Sohn des Gelobten (*εὐλογητοῦ*) (Marc. 14, 61), aber als sie seiner spotten, gedenken sie dieses Prädicates nicht (15, 32): daher die Einheit Gottes betont Marc. 12, 29 ff., daher er auch immer von dem Reiche „Gottes" (*βασιλεία τοῦ θεοῦ* von 1, 14 an durchgehends), während Matth. gewöhnlich den Ausdruck „Himmelreich" (*β. τῶν οὐρανῶν*) gebraucht. Erst Matth. legt dieses Prädicat nicht bloss den Besessenen in den Mund, sondern auch Anderen, so dass er selbst es auch bekennt. Schon 11, 27 „Niemand kennt den Sohn" klingt dunkel, dahin entschieden die Jünger 14, 33, besonders Petrus 16, 16 „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn." So fragen ihn deutlich die Hpr. 26, 63, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, worauf er dann: „Du sagst es", deshalb spotten sie auch später dieses Prädicates (27, 40 und der römische Hauptmann spricht bei dem Erdbeben: „Das ist Gottes Sohn". — Also diesen Zug haben wir aus der ursprünglichen Sage völlig auszuscheiden. Er hebt sich nicht einmal als „Sohn Davids" hervor, was so ein Allgemeines war, auch das zunächst nur im Munde der Bittenden (Marc. 10, 47. 48); er sucht sich mehr damit auseinanderzusetzen (12, 35 ff., etwas geändert bei Matth. 22, 52). Wiederum pointirt man dies stärker. Das kan. Weib Matth. 15, 22. Das Volk spricht Matth. 12, 23: „Ist dieser nicht David's Sohn", nicht bloss die Bittenden (die auch bei Marc.) 20, 30 ff., dann Matth. 21, 9. 15.

Deshalb muss auch auf seine Geburt in Bethlehem Nachdruck gelegt werden (Matth. 2, 1. 5 ff.,) und Nazareth,

das bei Marc. 1, 9. 24. 10, 47. 14, 67) immer hervortritt nur widerwillig zugegeben wird (Matth. 4, 11. 31, 11. 26, 71). Daher denn auch bei Matth. C. 1 die Genealogie, und doch wieder Geburt durch den h. Geist, während Marc. von Beiden Nichts weiss. — Also der Messias, der aber nur für Israel kommt, Matth. 15, 24, Marc. 7, 27, wie er auch bei Matth. 19, 28 den Jüngern verspricht, dass sie auf 12 Stühlen sitzen werden, zu richten die zwölf Stämme Israels, während er den Hohenpriestern gegenüber, 21, 43, sagt, ihnen werde das Himmelreich genommen und gegeben ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς, denen und dem Volke dem nichtpriesterlichen, vgl. Matth. 10, 5. 18. 18, 17. 6, 7. 32. Bei Marcus ist von den Heiden gar nicht die Rede, nur 7, 26 von dem kananitischen Weibe, und da schroff, wo Matth. 15, 22 ff. milder ist, und noch milder 8, 5 ff., aber doch immer sie mit Verachtung nennend, wie selbst die Samariter, 10, 5. Umsoweniger denkt er an Aufhebung des Gesetzes 5, 17 ff., ist nur gegen Uebertreibungen der Pharisäer in Reinheitsgesetzen — er warnt vor dem „Sauerteig" der Pharisäer und des „Herodes", d. h. der Boëthusäer (Marc. 8, 15). Unreinheit der Hände und Geräthe Matth. 15,2 ff., 23, 25 ff., Marc. 7, 2 ff. und hier „was zum Munde", nicht in Beziehung auf verbotene Speisen sondern auf Unreinheit. Auch für Fasten, Sabbath und Ehescheidung hält er das Gesetz aufrecht. — Während er die Austreibung der Dämonen nur durch Beten und Fasten gelingen lässt (Marc. 9, 29, Matth. 17, 21), wird andererseits der Unterschied zwischen den Jüngern des Johannes und der Pharisäer, welche viel Fasten, und denen Jesu's, welche dies unterlassen, hervorgehoben, worauf Matth. 11, 18. 19 nochmals zurückkommt — was bei Marcus fehlt — was Jesu jedoch mit der Anwesenheit des Bräutigams entschuldigt, während die Zeiten kommen werden, da er fehlen werde, und die Seinen zum Fasten Veranlassung hätten. — In Betreff des Sabbaths lässt er es zu, dass seine Jünger Aehren pflücken zur Stillung des Hungers, so habe auch David Priesterliches genossen (Marc. 2, 23 ff.,

Matth. 12, 1 ff.) und wie Matth. noch ausdrücklich hinzufügt, die Priester ja auch für ihre Verrichtungen den Sabbath brechen (V. 5—7), was Marc. stillschweigend voraussetzt, hingegen fügt dieser an: (V. 27) „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen", in vollem Einklange mit: „Der Sabbath ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbath" (Mech. Kithissa zu 2 M. 31, 14, Joma 85 b), und so schliesst sich ohne Ueberhebung an (V. 28): „So ist des Menschen Sohn auch ein Herr des Sabbath", während Matth. (V. 8) nur das Letzte und nicht die allgemeine Begründung hat. Auch Heilungen nimmt er am Sabbath vor (Marc. 3, 1 ff., Matth. 17, 10 ff.), und bei jenem begründet er es wieder: „Soll man am Sabbath das Leben erhalten oder tödten?" (V. 4), d. i. wie das thalmud. פקוח נפש, während es bei Matth. V. 11 unverständlich heisst: „sie holten auch ein Schaf am Sabbath herauf." Dennoch ist gerade wieder im Matth. 24, 20 ihnen die Bitte empfohlen, dass zur Schreckenszeit ihre Flucht nicht sei im Winter oder „„am Sabbath"", was gerade in der Parallelstelle bei Marc. 13, 18 fehlt. In der Frage der Ehescheidung steht er entschieden auf Seite Schammai's gegen Hillel (Gittin 90 b, Marc. 10, 2 ff., Matth. 19, 3 ff.). Aber bei Marcus hält er sich namentlich den Pharisäern gegenüber gemässigt, den Jüngern nur sagt er, dass es von beiden Seiten ein Ehebruch ist, bei Matth. wird daraus (V. 9), dass wer eine Geschiedene heirathet, ein Ehebrecher sei, worauf dann in den folgenden Versen gar die Ehelosigkeit empfohlen wird, und schon in der sg. Bergpredigt lässt Matth. 5, 31. 32 ihn dieselbe Fassung gebrauchen. — Dem Aussätzigen, den er heilt, befiehlt er zu dem Priester zu gehen, und sein Reinigungsopfer darzubringen (Marc. 1, 40 ff., Matth. 8, 2 ff.).

Eine tiefere Innerlichkeit können wir ihm nicht absprechen, aber von einem entschiedenen Auftreten, das dauernde Erfolge verhiess, einem Durchbrechen der Schran-

ken im Innern (Satzungen), wie nach aussen (in Bezug auf Nichtjuden), von einem grossen Werke der Reform, von neuen Gedanken, die die gewohnten Wege verlassen, ist bis dahin keine Spur. Missbräuchen tritt er entgegen, hie und da entschiedener als die Pharisäer, aber doch im Ganzen in ihrem Sinne. Bei seiner Wallfahrtsreise und seinem Eintritte in den Tempel „trieb er aus die Verkäufer und Käufer im Tempel und die Tische der Wechsler und die Stühle der Taubenkrämer stiess er um“ (Marc. 11, 15, Matth. 21, 12) und Marc. fügt noch hinzu (V. 16) „und liess nicht zu, dass Jemand etwas durch den Tempel trüge.“ Diese Wechslertische waren aufgestellt, um die Abgabe der Schekalim einzuwechseln, (Schek. 1, 3:) aber auch wegen des Ma'aser scheni, wo zugleich Frucht und Vieh für das mitgebrachte Geld zu geweihtem Zehnt eingekauft wurde (Ma'aser scheni. 2, 6 ff.) und dgl., die Taubenläden waren da wegen der „Nester“ für die zur Darbringung von jungen Vögeln verpflichteten Frauen.

Dass hiermit Unfug getrieben wurde, berichtet auch die M. Kherith., die dabei auch des energischen Auftretens des Simon b. Gamaliel Erwähnung thut. Dieser ist derselbe Simon b. Gamaliel, der an der Spitze der Pharisäer in der Staatsverwaltung stand und von dem Jos. (vita 38), der mit ihm in unfreundlichen Beziehungen stand, dennoch zu sagen sich gedrungen sieht: Ein Mann von grosser Einsicht und Verstand, der Verhältnisse in übler Lage durch seine Klugheit in's rechte Geleise zu bringen vermochte, von dessen staatsmännischem Sinne sein Wahlspruch in Aboth 1, 17 Zeugniss ablegt: כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה וכל המרבה דברים מביא חטא. Es werden diese Verkaufsstellen (חנויות) in der äusseren Umgebung des Tempels mit der hohenpriesterlichen Familie des Chanas, einer nicht gut beleumundeten Familie, in Verbindung gesetzt, worüber Derenburg Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine (Paris 1867)

S. 467 ff., Jüd. Ztschr. V, 261 und 267). Interessant ist der Zusatz bei Marc., der vollständig mit Mischnah Berach. 9, 5 übereinstimmt, den Tempel nicht als Durchgang zu gebrauchen. — Marc. 12, 38—40 warnt er vor den Schriftgelehrten, die in langen Kleidern gehen, sich gerne auf dem Markt grüssen lassen, gerne oben an in den Schulen und bei Tisch sitzen, der Wittwen Häuser fressen und langes Gebet vorwenden. Aus diesem bitteren Tadel gegen die Auswüchse, welche von allen Besseren verpönt wurden, wird nun aber Matth. 23, 4 bis 33 ein langer Weheruf über die Schriftgelehrten und Pharisäer, denn während ihre Lehren voraus als massgebend bezeichnet werden, werden sie beschuldigt, ihnen selbst nicht zu folgen und ausser der kurzen Rüge bei Marc. noch, dass sie schwere und unerträgliche Bürden auflegen, selbst aber nichts davon thun, dass sie — was bei Marc. lange Kleider heisst — breite Thefillin und grosse Schaufäden tragen, dass sie Rabbi genannt werden wollen, dass sie Reisen machen um einen „Judengenossen" zu machen, aus ihm aber ein Kind der Hölle machen; er tadelt, dass sie behaupten, ein Schwur (d. h. Gelübde) beim Tempel verbiete nicht, wohl aber beim Gold darin; beim Altar nicht, wohl aber beim Opfer, auch nicht bei dem Himmel (vergl. Nedar. 1, 3, Schebuoth 4, 13), dass sie Minze, Till und Kümmel verzehnten. Der Standpunkt ist innerhalb des Pharisäismus erweitert, er ist ein Vertreter des Demos, des 'Am ha-Arez, wie er dies den Hohenpriestern gegenüber betont Matth. 21, 43 (vgl. oben S. 87), er sitzt mit ihnen zu Tische zum Missfallen der Pharisäer (Marc. 2, 15 ff.). Als solchem Demokraten sind ihm besonders die Herodianer und Boëthusen, der priesterliche Hofadel feindlich gesinnt, treten ihm entgegen, wie bei Marc. 3, 6, während sie Matth. 12, 14 fehlen. Ganz besonders glauben sie ihn mit den Zeloten gleichgesinnt und denken ihn dadurch zum Aufwiegler zu stempeln mit der Frage über den Zinsgroschen Marc. 12, 13 ff., Matth 22, 16 ff., wobei er sich geschickt mit dem Ausspruche her-

auszieht Marc. V. 17, Matth. V. 21: Gebet dem Kaiser u. s. w. Ueberhaupt sind die Sadducäer ihm gram, weil er die Auferstehung so betont, während die Pharisäer an seiner Abfertigung derselben Freude haben Marc. 12, 18 ff., Matth. 22, 23 ff.

Es war in ihm demnach eine seltsame Mischung von Verstandesklarheit, Geistestrübung und Schwärmerei, wie wir sie häufig bei Männern dieser Art finden, und es hängt eben bloss von den Umständen ab, ob eine verschwindende Secte oder ein dauernder Religionsverband aus dem Auftreten solcher Männer entsteht. Bei seinem engen Anschlusse an Israel ausschliesslich, seinem Dämonen- und wunderbaren Auferstehungsglauben, seinem Festhalten an dem ganzen Gebiete des jüdischen Satzungswesens wäre wohl schwerlich anders mehr, denn eine jüdische Secte hervorgerufen worden, die auch nach seinem gewaltsamen Tode ihm anhingen und seine eigene Auferstehung ohne Weiteres voraussetzten, wie sie allgemein mit Bestimmtheit seine Wiederkehr in nächster Zukunft erwarteten. Allein die Lage und Bewegung der Zeit machte ein Anderes daraus. Zunächst musste schon die Auffassung bei den griechischen Juden eine ganz andere sein, als bei ihnen, die mit äusserster Spannung die vaterländischen Zustände beobachteten, traf doch bei ihnen die Vorstellung vom Messias zusammen mit einer andern, die sich philosophisch bei ihnen eingebürgert hatte, mit der vom Logos. Ihm war die Vermittlung zwischen Gott und Welt übertragen, er war der *μονογενὴς τοῦ θεοῦ*, der Einziggeborene oder Eingeborene, er war nun ein Mittelding zwischen Gott und Welt, beides zugleich; mit seinem Erscheinen musste schon die Schranke zwischen Israel und der übrigen Menschheit, wie die Verbindlichkeit der für Israel geltenden Satzungen erschüttert werden. Von diesem Gedanken war besonders Paulus ergriffen. Aber er wäre schwerlich durchgedrungen, wenn nicht die furchtbare Katastrophe eingetreten wäre, die alle gangbaren Hoffnungen vernichtete und den ganzen

bisherigen Gedankenbau aus seinen Fugen riss. Für die Pharisäer war freilich die Zerstörung des Tempels, die Vernichtung des Opferwesens und der Priesterherrschaft etwas, was sie leicht verschmerzten, dabei blieb noch das ganze sonstige Gesetz in seinem Bestande, es gelangte erst als alleingültiges für Alle ohne Unterschied zu seiner vollen Bedeutung. Allein Volksthum, staatliche Selbstständigkeit, Bevorzugung Israels blieb ja doch Inhalt ihres tiefsten Sehnens. Während die Einen sich dieses Sehnen noch tiefer einprägten, fragten sich die Andern: wie? wenn Jemand, der sich als Messias verkündete und getödtet wurde, nun doch in Wahrheit ein solcher wäre, und auferstanden nun die Auferstehung und die Messiaszeit vorbereitete? Dabei bleibt Israels Absonderung, es tritt seine Herrschaft über die Welt an, es bleiben alle Satzungen in ihrer Kraft aufrechterhalten; die Person des Messias schwankt zwischen Mensch und Gott. Hier ist der volle Inhalt des gewöhnlichen Judenchristenthums. — In anderer Weise wirkt die Katastrophe auf die Sadducäer. Mit dem Tempel, dem Opferdienste, den Priesterverrichtungen, den daran geknüpften Bevorzugungen und Würden, ist für sie Alles dahin, stumpfe Verzweiflung bemächtigt sich ihrer, der nüchterne Kampf gegen die Auferstehung schwindet ihnen vollkommen dahin, sie siechen hin und erstehen erst wieder später im Karäismus, nachdem der Pharisäismus unterdessen so mächtig angeschwollen, dass sie im Anlehnen an ihre alten Feststellungen einerseits als die buchstäblichen Anhänger des biblischen Wortes erscheinen und weit strenger sind in Punkten, in welchen die Pharisäer von dem Aufschwunge der Zeiten sich bestimmen lassen, andererseits dennoch im Lichte der Freisinnigkeit prangten. Aber sicher waren Andere, die gleichfalls, nachdem ihnen die Grundlage entrissen, sich an den nun Aufgetretenen lehnten. Wenn er vielleicht das Opfer gewesen, das alle sonstigen Opfer aufhob, er, ein neuer Hohepriester sich selbst darbringend, das alte Priesterthum beseitigt und ein neues begründet! Und mit dem

Zerfalle des alten Priesterthums ist auch das ganze alte Gesetz, das für die Sadducäer nur Werth hatte als mit dem Tempel, Opfer, Priesterthum in enger Verbindung stehend, aufgehoben. Das war eine andere Art von Judenchristenthum, der Messias Hohepriester und Opfer, das alte Gesetz völlig aufgehoben und somit der Eintritt in das neue Reich auch Allen ermöglicht. Ein merkwürdiges Document dieser Richtung ist der Hebräerbrief (jüd. Ztschr. VIII, 120 ff.). So treten Momente zusammen, die die Aufnahme gerade den Heiden zusagend machten, ein neuer Gott, ein Weltopfer, damit eine allgemeine Sühne ohne ein belastendes Gesetz aufzunehmen. Bei den Juden fand es Widerstand, und musste sich umsomehr in die Heidenwelt werfen. Aus dem Judenthum brachte es aber seine Hauptlehren, nicht bloss die Grundlagen der Religion und der Moral, sondern auch die zeitliche Ausbildung und Begriffsgestaltung mit, aus dem Pharisäismus den Messias und die Auferstehung, aus dem Sadducäismus den Hohenpriester, das stellvertretende Opfer, aus dem Alexandrinismus den Logos, den zweiten Gott. In dieser Gestalt brachte es der Heidenwelt Erleuchtung und — Verfinsterung: den trüben Mysticismus, der in diesem Wirrsal der Begriffe sich bildete und die Krankhaftigkeit der ganzen damaligen Zeit, vor Allem die Weltflucht erzeugte, nicht das Einbilden der sittlichen Idee in die Welt, sondern den Gegensatz zwischen ihr und dem Himmelreich. Als ein innerlich befreites und nach Aussen erweitertes Judenthum wäre es das Heil der Welt geworden, als gesonderte Religion ward es die Geissel der Geistesfreiheit, die Beförderin des Geistesdruckes. Aus dem Judenthum war das Christenthum nun völlig ausgeschieden. Mit seiner Herrschaft trat die schwere Zeit für das Judenthum ein, wie sie Bürgerkrieg und Bruderzwist hervorbringen, aber zugleich auch seine Anerkennung durch die Welt, indem man es befehdete.

Die zwei mächtigsten Erschütterungen waren nun für das Judenthum eingetreten: die Auflösung des jüdischen

Staatswesens, die Zerstörung des Tempels entzog ihm seine alte Grundlage, raubte ihm die ererbten Güter der Vergangenheit; die Behauptung, der Messias sei erschienen, die Gründung des Christenthums, erklärte es der erhofften Zukunft verlustig. Während man sich in der Gegenwart einzurichten suchte, musste man Vergangenheit und Zukunft zu retten bemüht sein. Die Gestaltung und das Festhalten der Gegenwart zeugt von einer unerschöpflichen Lebenskraft, sie knüpft sich an den Namen Jochanan's ben Sakkhai, der, wenn auch Schüler Hillel's, — sagenhaft, wohl verklärend, als der geringste bezeichnet, jer. Nedar. 5, 6, bab. Sukkah 28a, war er der einzige Mann seiner Zeit und bescheiden ruft er wohl sich selbst zu, Aboth 2, 8: אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת — doch wohl mehr Hillel und Schammai vermittelnd (Aboth das.), was betont wird, um ihn wie seinen treuen Schüler Elieser ben Hyrkan in einen Geruch des Schammaitismus zu bringen, während Jonathan ben Usiel wohl ein eifriger Hillelite war, daher als der vorzüglichste gilt, ihn wohl deshalb, nach Jer. das., sein Vater enterbte und alles Vermögen Schammai zuwendete, der sich edelmüthig gegen ihn benahm, während bab. Baba bathra 133 b die Geschichte ganz anders darstellt, wo merkwürdig במקלו ובתרמילו eine Reminiscenz aus Schabbath 31 b ist. — Er soll sich schon vor der Zerstörung haben heimlich aus Jerusalem entfernen lassen (Gittin 56a und Midrasch), schon vierzig Jahre vor der Zerstörung das Ende erkannt haben, indem die Pforten des Heiligthums von selbst sich öffneten (jer. Joma 6, 3, bab. 39 b), eine tiefsinnige Sage! Er zog sich nach Jabneh (Jamnia) zurück und übertrug dorthin die Befugnisse des Synedriums.

Einerseits die Sadducäer bekämpfend (Jad. 4, 6, Schekalim 1, 4: כל כהן שאינו שוקל חוטא, Thoss. c. 2, jer. Baba bathra 8, 1, bab. 115b, Thoss. Parah c. 2), ebenso die Procedur der Reinigungswasser der verdächtigten Frau durch den Priester aufhebend (Mischnah Sotah 9, 9),

erhielt er andererseits gerade auch ausserhalb des Tempels die alten Einrichtungen, so Priestersegen ohne Sandalen, was für den Tempel feststehendes Gesetz war, und sonstiges, wie die Erhaltung des Kalenderwesens, Blasen am Sabbath-Neujahr, Bestimmung über neue Frucht, Lulab während der sieben Tage und Aehnliches, wurde Alles übertragen (vgl. besonders Rosch ha-Schanah c. 4). Dadurch entstand jene seltsame Mischung, die sich von Tempel und Priesterthum loszulösen verstand und doch in denselben weiter wurzelte, wie sie die Vergangenheit entgegenstrahlten und in der Zukunftshoffnung überall leuchtend das Sehnsuchtsbild belebten; denn an Beides, das ihnen entrissen werden sollte, klammerten sie sich nun umsomehr. Der Ueberrest der Kannaim fachte immer mehr neuen Kampf an unter ben Khosiba, dem wohl der Namen Bar Khochba nur von seinen Anhängern beigelegt wurde, und als Hadrian diesen Aufstand nach längerer tapferer Gegenwehr unterdrückt hatte, trat der Gedanke, auf natürlichem Wege wieder die alte Selbstständigkeit zu erlangen, für alle Zeiten in den Hintergrund (Der Vers H. L. 2, 6 אם תעירו ואם־תעוררו עד שתחפץ wird Khetub. 111a gedeutet שלא ירחקו את הקץ,) aber die Gluth der Sehnsucht erlosch nicht und das Anklammern an die herkömmlichen Satzungen war um so fester, je heftiger die Verfolgung darüber verhängt wurde (Mechiltha zu 2 Mos. 20, 5, Bachodesch c. 6 Ende angef. Jalkut § 292; das gilt als „Zeit der Gefahr" (j. Ztschr. II, 260 ff.), wo Viele sogar den Epispasmus wieder versuchten. Schon Paulus sagt im 1 Cor. 7, 18: Wer beschnitten berufen ist, *μὴ ἐπισπάσθω*, als thatsächlich geschehen, Thoss. Schabb. c. 16 j. Schabb. 19, 1; Jebam. 8, 1, bab. Jebam. 72a. Die Kraft war nun vollständig nach Innen gedrängt, und hierin bewährte sie sich als eine lebensvolle, unverwüstliche. Was früher überwunden war, und nun an den bestehenden Zuständen sich erhielt, sank zusammen, der Opferdienst und die Priesterbevorzugung, die daran sich knüpfenden Bodenabgaben und Reinheitsgesetze, das blieb Alles nur noch in Trümmerspuren; alles Uebrige, nationales

Bewusstsein und die mit ihm verschlungenen absondernden Gesetze prägten sich noch tiefer ein. Die Erhaltung galt als Beurkundung der Frömmigkeit in der Gegenwart und als eine Anbahnung für die erwartete herrliche Zukunft. So theilte das Judenthum auch die Gleichgültigkeit für die realen bürgerlichen und geistigen Interessen der Gegenwart, welche das immer mehr zur Herrschaft gelangende Christenthum zur Parole machte, und wo dieses voll das Uebergewicht bewahrte, konnte auch das Judenthum sich nicht davon befreien. Es lebte nun ganz der Aufgabe, die geretteten Satzungen der Vergangenheit zu bewahren und auszubilden. Eine jüngere halachische Schule, an deren Spitze Akiba stand, verfestigte nun Alles; sie wollte nichts aus der freien Entwickelung des Lebens haben — wenn sie dieselbe auch nicht hemmen konnte —, es sollte Alles im Bibelworte liegen, oder durch göttliche Tradition ausdrücklich vorgeschrieben sein. Aus dem Leben herausgerissen, musste auch der lebendige Fluss zum Stillstande kommen, ängstliche juristische und spitzfindig deutende Methode trat an die Stelle innerlicher Religiosität und Erkenntniss. Daraus entstanden neuere Bibelübersetzungen, die sklavisch wörtlich waren, gerade um der Deutung freien Raum zu lassen.

Die Untersuchung über ältere und jüngere Halachah ist sehr interessant; Vertreter der ersteren ist nach Schammai und seiner Schule, Elieser, Jose Hagelili, Ismael mit seinen Schülern, Josua und Jonathan, die Grundlage von Mechiltha und Sifre; der letzteren, nach Hillel und seiner Schule, Josua ben Chananja und namentlich Akiba ben Joseph, der durchgreifend der Heros jenes Deutungsverfahrens war. Bald stellte sich ein abschliessender Codex ein. Am Anfange des dritten Jahrhunderts erhielt die Mischnah durch Jehuda ben Simeon, Rabbi, ihre Schlussredaction. Zu derselben waren schon früher badeutende Ansätze gemacht, von ihr bestanden schon vollständige Abfassungen, wie es nicht bloss aus dem Schlusse von Kelim hervorgeht: א"ר יוסי

אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה, sondern aus alten feststehenden Sätzen, die in ihre jetzige Form übergegangen sind, und in dem gegenwärtigen Organismus eine falsche Stellung einnehmen und missdeutet sind (jüd. Ztschr. VIII, 287. Man vgl. auch nur Berachoth Anf. das משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן und עד סוף האשמורה הראשונה mit עד חצות, עד שיעלה עמוד השחר oder gar die aus dem täglichen Leben entlehnten Zeitbestimmungen (משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח). Unmöglich wäre auch sonst die grössere Hälfte nicht mehr in Uebung gewesenen Gegenständen, Seraïm, Kodaschim, Tohoroth, auch dem Criminalgesetze gewidmet gewesen. Dass dieselben übrigens mit demselben Eifer gepflegt wurden, beweist, dass man nur in der Vergangenheit und in der Zukunft lebte, welche man sich lediglich als Wiederherstellung jener dachte.

Rabbi war ein Hillelite. Diese Familie war längst ihrem Ahnen unähnlich geworden, sie war von seinem Ansehen bestrahlt, aber hatte seinen Geist eingebüsst. Während der Tempelzeit war Gamaliel I. ein einsichtsvoller Lehrer, wie es scheint, ohne hervorragende Bedeutung, Simeon ben Gamaliel I., oben charakterisirt, war mehr Staatsmann als Gelehrter. Gerade nach der Zerstörung suchte sich die Familie an die Spitze zu schwingen, und sie scheint, um die Gunst des römischen Hofes buhlend, einen Gelehrten-Terrorismus auszuüben. War Hillel der ächte Pharisäer, Vertreter der Demokratie, so bildeten sie nun eine neue Aristokratie. Gamaliel II. scheint es nicht gescheut zu haben, den ehrwürdigen Jochanan ben Sakkai zu verdrängen und gegen dessen bedeutendsten Schüler, Elieser ben Hyrkan, der sein eigener Schwager war, und Josua ben Chananjah, die härtesten Massregeln zu versuchen, sein Sohn Simeon ben Gamaliel II. verfuhr nicht besser mit Meir und Nathan. Zu Jehuda's Zeit war man schon so herabgekommen, dass ein ebenbürtiger Nebenbuhler gar nicht aufstand, und man sich

ihm ruhig fügte. Mit diesem Abschluss der Mischnah trat eine völlige Ertödtung ein, die, um so rascher der Geister sich bemächtigte, als Palästina, immer tiefer sinkend, von Misstrauen umlauert, vom erstarkenden Christenthum hart bedrängt, gänzlich aufhörte, ein Boden für freie Geistesentwickelung zu sein.

Mit dem Aufenthalte in einem neuen Lande trat allerdings eine grössere Umgestaltung und Erfrischung ein, ohne dass man jedoch den einmal vorgezeichneten Weg verlassen konnte. Die Babylonier wurden ehedem als roh bezeichnet, Mischnah Joma 6, 4: .וכבש עשו לו מפני הבבליים שהיו מתלשים בשערו ואומרים לו טול וצא טול וצא, Menachoth 11, 7: חל להיות ערב שבת שעיר של יום הכפורים נאכל לערב הבבלין אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה. Die Annahme, dass dies nicht Babylonier, sondern Alexandriner gewesen, ist jer. Joma Chija's Ansicht, wie es Thoss. Joma cap. 3 einfach lautet (vgl. jüd. Ztschr. IV, 151 ff.). Aber schon damals brachten sie frischen natürlichen Sinn in das Gesetzesleben, ein Hillel, ein Nathan, ein Chija gelangten, freilich als palästinische Einwanderer, zu hoher Bedeutung.

Aber mit Zerstörung des Tempels hatte dies einen anderen Charakter angenommen; wie nach anderen Orten waren namentlich nach Babylon viele Lehrer ausgewandert, und wie Mathia b. Harasch in Rom, so Juda b. Bathira in Nisibis, und Chananjah, Neffe Josua's, in Pumbeditha. Chananjah hatte für Babylon das grosse Recht, den Kalender festzustellen, in Anspruch genommen und wurde nur mühsam davon zurückgebracht (jer. Nedar. 6, 8, Sanhedrin 12 und b. Berach. 63a, b, vgl. Urschrift 153 ff.), ihn hatten die Jerusalemer vorzugsweise im Auge, wenn sie von „unseren Lehrern in der Golah“ sprachen (jer. Schabbath 5 Ende, Bezah 2, 8, jüd. Ztschr. VIII, 289 ff.), er trifft besondere Einrichtungen für die Golah, wie für das Gebet um Regen 60 Tage nach der Thekupha, (also Mitte Kislew, Anfang Tebeth gegen den Anfang Marcheschwan), jer. Thaan. 1, 1, bab. 10a. Allmählich stieg

der Werth Babylons bis zur Unbestrittenheit. Heimische und übersiedelte Gelehrsamkeit erhöhten sein Ansehen, besonders vom Anfang des 3. Jahrhunderts. Rab (Abba), ein vorzüglicher Schüler des Mischnahredactors, und Samuel, auf dem heimischen Boden ausgezeichnet, brachten das Studium zu hoher Blüthe, ersterer mit der ganzen Fülle palästinischer Tradition ausgerüstet, so dass die von ihm mitgebrachten palästinischen Werke nach ihm benannt wurden, so die Gebete im Neujahr-Mussaf, die Theki'atha debe Rab, so die pentateuchisch-halachischen Baraithas Sifra und Sifre debe Rab.

Nach deren Zeit ward Babylon als Palästina ebenbürtig anerkannt, und zwar so, dass ein Schüler dieser beiden Thalmud-Heroen, Rab Jehudah, sich nicht mit dem Ausspruch begnügte: „So wie es verboten ist, aus Palästina nach Babel, so ist es verboten aus Babel nach anderen Ländern zu gehen", Khethuboth 111a, sondern noch höher sich verstieg, das. auf Jer. 27, 22 sich berufend: wer aus Babel nach Palästina geht, übertritt ein Gebot. Daselbst tritt Pumbeditha in den Vordergrund. Die Bedeutung Babylons dehnt sich auch über die Sprache aus und über die Auffassung der Bibel, zumal die syrische Kirche für den Orient sehr einflussreich wird. Dort werden die ersten Versuche zur Feststellung der Vocalisation und der Vocalzeichen, wie des ganzen Bibeltextes gemacht, dort wird ein Thargum fixirt und das Aramäische, das früher gleichbedeutend mit Götzendienst gilt, wird fast eine heilige Sprache, so dass es gerade wie den Syrern die Ursprache wird, Sanhedr. 36a und ihrem Ueberwuchern gewehrt werden musste, Schabbath 12b, Sotah 33a: אר"י לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי ואמר ר' יוחנן כל השואל צרכיו בל' ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירין בל' ארמי, was an letzter Stelle nach zwei Seiten beschränkt werden muss, da ja Schema und Thefillah in allen Sprachen vorgetragen werden dürfen, so dass das Vermeiden der aram. Sprache auf das Gebet eines Einzelnen beschränkt wurde, Gabriel, der ja den Joseph

alle 70 Sprachen gelehrt hat, als Kenner des Aramäischen ausgenommen werden musste, wie denn auch die aramäischen Gebete, die übersetzte Keduschah und Mehreres eindrangen. So fluctuirte das Ansehen Babylons. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts erhielt sich Palästina noch in seiner Bevorzugung. So nannte Jochanan Rab gewöhnlich „unser Lehrer in Babel“, hingegen Samuel „unser Genosse in Babel“. auch nach Uebersendung der Kalenderberechnung für 60 Jahre; erst nachdem er ihm תליסר (תר') גמלי ספקא טריפתי geschickt, erkannte er ihn an (Chulin 95 b). Es gab noch immer Palästinasehnsüchtige, wie Sera, der hundert Tage gefastet haben soll, um die babylonische Methode zu vergessen; dennoch errang diese, durch die äusseren Verhältnisse begünstigt, das Uebergewicht.

So entstanden denn neben den neuen thalmudischen Producten in Palästina auch solche in Babylon. Dort fanden die alten an den Pentateuch sich anlehnenden Baraithasammlungen ihren Abschluss. Es waren dies zunächst Sammlungen, wie sie von Ismael und seiner Schule angelegt waren unter dem Namen מְכִילְתָא = Middoth, das sind die Interpretationsregeln. Die bekannte Baraitha des Ismael, die sich vor unserem Sifra findet, war wohl Einleitung des ganzen Werkes, dem sie den Namen gab, ward aber durch die Schule Akiba's umgearbeitet, namentlich durch Simon b. Jochai, wie es Gittin 67a gemeint ist: אר"ש לתלמידיו בני שנו מדותי שמידותי תרומות מתרומות מידותיו של ר' עקיבא. Aber noch weiter sind sie umgearbeitet; es steht fest, dass Sifra noch von Chija redigirt wurde, die anderen Bücher sind wohl mehr intakt geblieben. Aber nur an die Mischnah sich knüpfende Sammlungen von Baraitha's wurden veranstaltet, wie es scheint von sehr Verschiedenen, von denen bloss die des Chija und Oschaja zur Geltung gelangten, und die wir unter dem Namen Thossephta besitzen, sie mag von vorne herein, wenigstens im Einzelnen, babylonisches Gepräge durch Chija erhalten haben, doch ist wohl deren

jetziger Gehalt eher aus späterer Umarbeitung hervorgegangen, als ursprünglich so gewesen. — Neben diesen Sammelwerken, meist alten Gutes, entstanden auch Werke neuer daran geübter Discussionen, das ist der wesentliche Inhalt der Gemara. In den palästinensischen Schulen war das geistige Leben matt, die jerus. Gemara ist knapp und dürftig, aber nüchtern, wenn auch legendenhafter Aberglaube darin nicht fehlt; aber von vorzüglichem Werthe sind die treuen Anführungen und Berichte, welche in ihr aus dem Alterthume uns zukommen. (Die jerus. Gemara umfasst nur die vier ersten Ordnungen vollständig, also auch ganz Seraim — nur von Schabbath fehlen uns die letzten Capitel — und dann noch Niddah. Merkwürdig ist, dass Kodaschim und Tohoroth fehlen, denn die Spuren, die man davon zu finden glaubte, sind kaum sichtbar, und so hat es möglicherweise eine jerus. Gemara zu diesen Ordnungen nicht gegeben. Der Babli enthält für Seraim ausser Berachoth Nichts, hingegen merkwürdigerweise Kodaschim fast vollständig). Hingegen ist die babylon. Gemara voll sprudelnden Lebens, mit jugendlichem Eifer versenkt man sich dort in die neuen Studien, freilich auch mit einer Hitze, die das Ziel überspringt. Die Satzungen und Deutungen dringen dort hin als heilig gegeben, an denen nicht zu rütteln ist, wenn sie sich auch auf der Wanderung, die sie zu machen haben, sprachlich und inhaltlich vielfach umwandeln, daher sind ihre Berichte und Ueberlieferungen weit weniger treu und müssen sehr mit kritischer Vorsicht aufgenommen werden. Besonders tritt eine juristische Methode und haarspaltender juristischer Scharfsinn in den Vordergrund. So wird eine jede Tekanah zur Geserah, so z. B. ein jeder שבות nicht als puritanische Ruhe bezweckend, sondern aus Besorgniss, es möchte dadurch zu einer wirklichen Arbeit kommen. Während daher in der jerus. Gemara die eigentlich juristische Partie in drei Baba's von Nesikin sehr dürftig behandelt ist — sie umfassen zu 30 Abschnitten 16 Blatt, während Berachoth z. B. mit 9 Abschnitten 13 Blatt —, nimmt die-

selbe im Babli grossen Raum ein, wie denn der merkwürdige Spruch, dass man in rituellen Fragen Rab, in juridischen Samuel folge (Ztschr. VIII, 297 ff.), auf die emsige Beschäftigung mit dem Rechte in Babylon hinweist. Vielleicht ist auch deshalb die Mechiltha zu Exodus, deren halachischer Hauptinhalt die Paraschah Nesikin ist, von Rab unbeachtet geblieben. — Die jerus. Gemara schloss ab, man weiss nicht wann, eigentlich sie riss ab, indem die Schulen immer mehr verfielen, wohl schon im vierten Jahrhundert, dem Babli widerfuhr dies erst am Ende des fünften Jahrhunderts. So war Alles fest eingeschnürt und an eine freie Bewegung war nicht mehr zu denken: es hielt und hält der Thalmud seit vierzehn Jahrhunderten das Judenthum umklammert, so oft auch die Wissenschaft an ihm rüttelte, und er wird, so lange das Mittelalter nicht überhaupt überwunden ist, seine Herrschaft nicht ganz einbüssen.

Soviel steht fest: der Thalmud ist mit Nichten die Wissenschaft des Judenthums, oder überwiegend und spezifisch dieselbe enthaltend, aber er ist ein bedeutsames historisches Document von einem etwa 700jährigen Zeitraum, das Entwickelung und Hemmung in dem Judenthum uns darlegt und erklärt und Vieles enthält, was auch für die Erkenntniss der Bibel und ihrer Geschichte von Wichtigkeit ist, aber freilich muss er noch mit der Fackel der Kritik beleuchtet werden. Denn wir haben es mit Berichten zu thun, die theils in mündlicher Ueberlieferung schon fremdartige Bestandtheile angenommen haben, theils im Gange der Entwickelung in andere Beleuchtung gerückt wurden. Der Kritik bietet sich hier noch ein weites Arbeitsfeld, das aber auch lohnend ist. Alte Halachah und junge Halachah, Mischnah und Umdeutung in der Gemara sind Entwickelungen in engem Kreise. Höher hinauf aber geht Pharisäismus gegen den Sadducäismus, die Gleichheit hat uns hier um die Freiheit gebracht und die Sehnsucht nach Wiederherstellung der alten Zustände hat uns theoretisch auch fast um die

Freiheit gebracht. Eine Geschichte dieser Zeit besitzen wir noch nicht.

Der Thalmud ist bis jetzt weder sprachlich noch methodologisch genügend nach den Anforderungen der Wissenschaft behandelt. Für die Mischnah ist mein Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah (1844—45), Dukes Sprache der Mischnah (Esslingen 1845), Weiss Mischpat Leschon ha-Mischnah (Wien 1867), vgl. jüd. Ztschr. VI, 162—75, und als Einleitung Frankel's Darkhe ha-Mischnah (Leipzig 1859), das jedoch zur Aufklärung der Methode nicht genügt; lexikalisch ist sie noch gar nicht selbstständig und umfassend behandelt. Noch weniger ist für die Baraithasammlungen geschehen. Erst neuerdings ist die Aufmerksamkeit auf dieselben gelenkt worden. Meine „Urschrift“ hat erst das eigenthümliche Wesen von Mechiltha und Sifre aufgedeckt, sowohl im Buche selbst (Stellen im Register) als auch namentlich im Excurs (434—50). Unter den Ausgaben zeichnet sich für Sifra die von Weiss (Wien 1862), für Mechiltha von Weiss (Wien 1865), von Friedmann (Wien 1870), für Sifre von Friedmann (Wien 1864), denen sich zwei Abhandlungen über die beiden letzteren anschliessen, aus. — Ueber Mechiltha und Sifre vgl. jüd. Ztschr. IV, 96—126, IX, 8—39 [üb. Sifra XI, 50]. Ueber Thosseftha ist nichts Wesentliches erschienen. Beachtenswerth sind die Wilnaer Ausgaben der drei ersten Ord-Ordnungen, nämlich von Samuel Abigdor Honim in Hrodna (Grodno), später in Savisloz; Naschim 1837, Seraim und Moëd 1841. — Für die jerus. Gemara hat Frankel neuerdings eine Einleitung, Mebo ha-Jeruschalmi, geschrieben Breslau 1870), vgl. meine Abhandlung jüd. Ztschr. VIII, 278—306. Eine neuere Abhandlung Wiesners in Haschachar II., auch in Sonderabdruck, hat seltsame Einfälle. Ueber einen deutschen Vorläufer, der in der „Neuzeit“ erschienen, habe ich mich in Kürze jüd. Ztschr. VIII, 227—33 ausgesprochen, die grössere Schrift bedarf noch weiteren Eingehens. — Die babylon. Gemara ist so gut wie noch gar nicht behandelt. Lexikalisch bleibt — in

Verbindung mit Thargum und Midrasch — noch immer Nathan's ben Jechiel aus Rom 1101 vollendetes Werk einziger Führer, aus dem Buxtorf geschöpft, dem Andere wenig Förderliches hinzugefügt. Ueber seine Methode sind Hirschfeld's Werke: halachische und haggadische Exegese, die 1840 erschienen, von geringem Werthe, und die vielen alten Werke, wovon die besten und übersichtlichsten Kherithoth von Simson aus Chinon, Halichoth Olam von Joschuah b. Joseph und Jad Maleachi von Maleachi Cohen sind, bieten Materialien, auch die nicht ausreichend, noch weniger bearbeitet. Sprachlich hat Luzzatto Einzelnes geleistet in dem posthumen Elementi grammaticali del caldeo Biblico e del dialetto Thalmudico Babilonese, Padua 1865 (vgl. jüd. Ztschr. IV, 233—37), deutsch von Krüger: Luzzatto, Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Talmud babli (Breslau 1873), ein Versuch: Thalmudische Terminologie, zusammengestellt und alphabetisch geordnet von A. Stein, Prag 1869 (vgl. jüd. Ztschr. VIII, 117—192). Von verhältnissmässig geringem Werthe ist das gross angelegte Werk von Rabbinovicz Dikduke Soferim, bis jetzt 4 Bde., München 1867—1872.

3. Zeit der starren Gesetzlichkeit

(vom 6. Jahrhundert bis zur Mitte des 18.)

Es ist von hohem Interesse, wahrzunehmen, dass die Zeit innerer gesetzlicher Erstarrung dennoch zugleich die der lebhaftesten Betheiligung an der allgemeinen Bildung ist, dass, wenn die Motive geistiger Bewegung nicht von innen heraus drangen, doch die Empfänglichkeit so stark war, dass die geistige Kraft, die auch am heimischen Gute nicht frei zu arbeiten, nicht es umzugestalten vermochte, mit um so grösserer Entschiedenheit die allgemeinen Probleme, wenn sie nur irgendwie angeregt wurden, ergriff und mit durchzuarbeiten versuchte.

Die Zeit der Erstarrung war allerdings mit dem, wenn auch nicht regelmässig abgeschlossenen, aber doch durch Abreissung des Fadens, durch Verfolgung, durch Verfall der Schulen in Persien, zum Stillstande gelangten babylonischen Thalmud eingetreten. Dass die Erstarrung nicht aus gänzlicher Erschöpfung der Lebenskraft eingetreten ist, beweist jene bald erweckte Betheiligung an den allgemeinen geistigen Problemen, aber Erstarrung tritt auch dann ein, wenn die Entwickelung durch äussere Hindernisse gehemmt ist, oder die inneren Motive, welche das Bisherige hervorgebracht haben, absterben, so dass später an die lebensvolle Fortbildung nicht wieder angeknüpft werden kann, das Ueberkommene nun bindend dasteht, ohne mehr die volle innere Berechtigung zu haben. So war es gekommen. Der Druck lastete schwer, das freie Studium behindernd, aber die alten Motive: innere nationale Kämpfe, die Erlangung priesterlicher Heiligkeit für die Gesammtheit waren abgeblasst, und was aus ihnen resultirte, stand nun als blosses Herkommen da, das sich auf Tradition und Interpretation stützen musste und als unantastbar galt. Was früher Mittel zu anderen Zwecken war, ward nun Selbstzweck. Gegen solche göttlich überlieferte Anordnung und Deutung liess sich nichts machen; wohl hatte sich allmählich der Widerspruch gegen das Unberechtigte solcher künstlichen Deutung fühlbar gemacht, und regte sich gegen sie leise, konnte aber nicht zur Geltung gelangen.

Vielleicht hätte bei fortgehender ruhiger Entwickelung der Stachel dieses Bewusstseins von der Gewaltsamkeit des Verfahrens sich verschärft und einen Umschwung veranlasst, allein die durch die Ungunst der Lage erlahmte Geistesthätigkeit gestattete dies nicht, es musste bei dem Ueberkommenen bleiben, das sich nun nur umsomehr verhärtete. —

Der Eintritt einer neuen Zeit bekundet sich äusserlich, aber prägnant durch einen neuen Namen, den die geistigen Führer tragen. Ein solcher war in uralter Zeit

ein Roëh, der die Gottheit sieht, dann der Nabi, der prophetische Verkünder, auf ihn folgte der Sofer, der Schriftabschliesser, auf ihn der Thanna, der Traditionen Lehrende, dann der Amora, der Erklärer des traditionell Ueberkommenen. Mit dem Abschlusse der Gemara treten die Rabbanan Saboraë, die Erwägenden, Nachdenkenden, Lernenden und sich Aneignenden an deren Stelle. (סבר ist nicht meinen, sondern lernen, dann: lehren, so לא סבירא לי כלומר לא שמיעא לי, so דסבר באורייתא, so סבר באורייתא im Thargum für שיבה (Lev. 19, 32), daher סברי מרנן ורבנן ורבותי bei der Einleitung des Kiddusch), ein Name, der dann im Fortschritte der Zeiten wieder anderen Namen Platz machen musste. — Die Saboräer, welche einige wenige Jahrhunderte hindurch Führer waren, sind ganz unselbstständig, und nur wenige unwesentliche Zusätze in der Gemara werden ihnen zugeschrieben, wie z. B. im Anfang von Kidduschin über den masc. und fem.-Gebrauch von דרך. Stellen mit פריך ר' אחא, einige Abschlüsse mit והלכתא oder והלכה כ', auch einzelne aggadische Versdeutungen.

Diese letztere Thätigkeit, d. h. das Versenken in die biblischen Bücher, ohne die nun abgeschlossen aus ihr zu ziehenden ein für allemal festgestellten praktischen Resultate zu berühren, war ausser der Aneignung des so feststehenden Ueberkommenen, die fast ausschliessliche selbstständige Arbeit der Zeit, zumal in Palästina. Midrasch und äussere Textesausstattung sind die Produkte der Zeit. Jenen prägt die geschichtliche Identificirung der Vergangenheit mit der Gegenwart den eigenthümlichen, oft sehr anmuthenden Charakter auf, die Alten leben unter uns, Abraham mit allen Erzvätern und Frommen, Propheten und Königen als Rabbinen der neuen Zeit, sie treten uns damit menschlich näher, die Gegner der Erzväter und Frommen werden zu nationalen Feinden. Esau ist das römische Reich, Laban, Esau, Bileam die neuen Dränger, in letzterem verhüllt sich gar der Stifter des Christenthums: die Gegenwart ist ein Spiegelbild der

Vergangenheit und wird dadurch geweiht, verklärt. Das erhält höchst erfrischend das Geistesleben, wie es allerdings auch dem ganzen Zeitcharacter entspricht. Diesen Wildwuchs der midraschischen Literatur zuerst mit der Fackel historischer Kritik beleuchtet, wegsame Pfade in diese Verschlingung gehauen zu haben, ist das grosse Verdienst von Zunz in seinen gottesdienstlichen Vorträgen (1832), die noch immer das Fundamentalwerk bleiben, wenn sie auch nunmehr der Ergänzung und Berichtigung bedürfen. Die vorliegenden Midraschim dürfen nicht als gleichzeitiges Ganzes betrachtet werden, es gibt keinen Midrasch Rabbah, im Rabboth ist vielmehr das erste derartige Werk das Bereschith rabbah, das neben den alten, zu den vier halachisches behandelnden pentateuchischen Büchern ausgearbeiteten Baraitha's, als aggadisches Werk erstand. Ihm folgte Vajikra rabbah, theils weil es von alter Zeit her üblich war, mit diesem Buche den Jugendunterricht zu beginnen — ein Umstand, der darauf hinweist, dass die Schulen zunächst von den Priestern ausgegangen waren — theils weil man durch Beschäftigung mit den Opfervorschriften einen Ersatz für deren unterbleibende Ausführung suchte. Erst später folgte Debarim rabbah, der Midrasch zu den Megilloth, den Psalmen (Schocher tob), und ganz späte Werke, die aus anderen vorangegangenen Werken sammeln, Schemoth und Bamidbar rabbah. Unterdessen waren nämlich Midraschim zu Festen und ausgezeichneten Sabbathen ausgewählt worden, so die alte Pessiktha, die lange handschriftlich geblieben, nun durch Buber (Lyck 1868) erschienen ist und deren jüngere Schwester Pessiktha rabbathi, ferner Jelamdenu-Thanchuma, eine Art zusammenhängender Vorträge über Einzelstellen aller Paraschen mit halachischen Anfängen und Ausläufen. Ein reicher Nachwuchs, wie Baraitha des Elieser, Sefer Hajjaschar und ähnliche, schliesst sich an und findet in einem wichtigen Sammelwerke, Jalkut, von Simon Darschan am Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts seinen Abschluss. Die symbolisirende Tendenz dieser Midraschim ent-

spricht der gleichzeitig herrschenden christlichen Exegese, namentlich des A. T.

Eine andere, Jahrhunderte hindurch fortgesetzte, Thätigkeit war die äussere Abschliessung des Bibeltextes. Durch die Syrer angeregt, war man bedacht, die Aussprache und die äussere Gestalt des Textes durch Zeichen und Bestimmungen genauer zu fixiren; Punctation und Accentuation, festere Bestimmungen über die Art der Schreibung, über Gestalt und Verzierung der Buchstaben, und andere mehr äusserliche Anordnungen werden, wie es scheint, ganz nach dem Vorgange der Syrer, zuerst im Ostlande, Ostsyrien, Madinchaë, dann aber überwiegend im Westlande, Palästina, Ma'arbaë, vorgenommen, und so gestalten sich auch die Anfänge der Massorah. An Werken haben wir dafür Tr. Sefer Thora, zuerst in den sieben kleinen Traktaten von Kirchheim erschienen (Frankfurt a. M. 1851), dann Soferim, die unserem Zeitabschnitte angehören, wie auch wohl Abweichungen zwischen Ma'arbaë und Madinchaë, die in den grossen rabbinischen Bibeln vorhanden sind, während die anderen massorethischen Werke späterer Zeit angehören. Sie entsprechen gleichfalls jener äusserlichen Zeit, die ohne grammatisches Bewusstsein äusserlich an dem Texte herumexperimentirt. Aber auch hierin zeigt sich die ausserordentliche geistige Regsamkeit der Juden selbst bei ihrer und der Zeit Erstarrung und Verkommenheit [s. o. S. 54].

In gewissem Sinne an dieses äussere Buchstabenwerk sich anschliessend, auch mit einem midraschischen Anfluge und doch ganz eigenthümlich, ein Versuch, die höchsten Probleme philosophisch zu ergründen, tritt uns aus diesem Zeitalter — zwischen dem 7. und spätestens der Mitte des 9. Jahrhunderts — entgegen das Büchlein Jezirah, eine Kosmogonie, die an die Zahlen und Buchstaben anknüpft. Letzteres, dass es die Buchstaben in Classen zerlegt, von בגדכפרת als כפולות — dass Resch mit aufgenommen ist, weist auf Palästina als Ursprungsland und griechischen Einfluss hin — spricht, ist der massore-

thische Bestandtheil, dass es Abraham hineinzieht, midraschisch, aber sein Grundinhalt ist doch abweichend, wenn auch gleichfalls von der Zeit angeregt. Die Ueberreste griechischer Philosophie versuchten zuerst, im Kampfe gegen das Christenthum, sich zu verjüngen, wurden dann diesem dienstbar, es waren dies namentlich die mehr mystisch angelegten, und so war Neuplatonismus und Neupythagoräismus entstanden. Dem letzteren gehört auch das Büchlein von der „Schöpfung“ an. Es gewann erst später eingreifendere Bedeutung, bleibt aber doch ein merkwürdiges Denkmal jener Zeit (vgl. Vorlesungen III, 67 ff.) und legt Zeugniss ab von dem auch damals nicht ruhenden schaffenden Geiste im Judenthume.

Dennoch wäre die Verkümmerung überwältigend gewesen; innerlich geknickt ward es durch keine äussere Anregung erfrischt, das Christenthum versengte vielmehr jede sich hervorwagende geistige Blüthe. Aber gerade wiederum mit durch die Einwirkung des Judenthnms veranlasst, entstand eine Geistesbewegung ausserhalb des Machtbereichs des Christenthums, die in einer historisch nüchternen Zeit die höchst merkwürdige Entstehung einer neuen bald zu grosser Macht und gewaltigem Einflusse gelangenden Religion erblicken lässt. Am Anfange des 7. Jahrhunderts, — gerechnet wird von der Hedschra, der Flucht nach Medina, 622 — verkündet Mohammed als Gesandter Gottes den Gotteseinheitsglauben, wohl nach angeblichen unmittelbaren Offenbarungen, aber gestützt auf „das Volk der Schrift“ und abhängig von ihm, und ganze Traditionen, Geschichte, auch einzelne Satzungen von den Juden aufnehmend (vgl.: Was hat Mohammed u. s. w.? 1833).

Der Islam ist religiös und ethisch dürftig und nüchtern, und dennoch wuchs er, in eine frische Volksthümlichkeit eingeimpft, ebenso zu einer staatlichen wie geistigen Macht heran. Er bemächtigte sich rasch aller geretteten geistigen Erbstücke aus der griechischen Rüstkammer und er vermochte es, die Wissenschaften zu einer neuen Blüthe

zu bringen, wenn auch ohne wesentliche Förderung, so doch dem Geiste alte Nahrung zugänglich machend. Es war ein befreiender Hauch, der auch in das Judenthum frisch belebend eindrang. Allerdings war er selbst nicht frei genug, um die eigentliche Erstarrung in diesem zu brechen, dennoch vermochte er schöne Schöpfungen hervorzurufen. Nicht bloss an der Pflege der den Mittelpunkt des jüdischen Lebens weniger berührenden Wissenschaften, wie Medicin, Mathematik, betheiligten sich alsbald die Juden, sondern der wissenschaftliche Geist versuchte, soweit die undurchbrechbaren Schranken es gestatteten, auch das ganze Wesen des Judenthums zu durchdringen, und es war, als wenn selbst todte Gebeine neu erstehen sollten. Was war seit der Zerstörung des Tempels aus den Sadducäern geworden? Untergegangen waren sie sicher nicht ganz, wenn sie auch dahinsiechten, und die Zeit hätte sie allmählich aufgezehrt, wenn auch der Widerspruch gegen die pharisäischen Uebertreibungen ihnen einen gewissen Bestand verlieh. Durch die Entstehung des Islam mit seinen Geisteskämpfen angeregt, erstehen sie nun als Karäer; sie haben freilich ein verwittertes, altes, versteinertes, priesterliches Aussehen, aber sie wissen sich frei von den pharisäischen Seltsamkeiten, und während sie auf der einen Seite ihre strengere Bibeltreue betonen, sind sie stolz auf ihre Freiheit von pharisäischen Kleinlichkeiten und märchenhaften, wie das Geistige gar zu sehr in das sinnliche Gebiet ziehenden Legenden. In der Mitte des 8. Jahrhunderts werden sie durch einen kräftigen Geist: 'Anan, neu in die Arena eingeführt, sie heissen zuerst 'Ananiter, bald aber treten neue tüchtige Männer als Führer auf, die das System von der Persönlichkeit 'Anan's unabhängig und sich zu B'ne Mikra, Karaim machen, zu ausschliesslichen Verehrern der Schrift, wenn sie auch von Traditionen nicht frei sind.

Die Karäer, ihre Richtung und literarischen Arbeiten, früher ignorirt oder von fanatischem Parteieifer geschmäht,

sind erst in neuerer Zeit bekannter und beachtet geworden; es war früher selbst sehr Weniges von ihren Werken durch den Druck zugänglich, und erst in den dreissiger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts ist durch einen Verein aus ihrer Mitte eine gute Anzahl wichtiger älterer Werke in Koslow (Eupatoria) erschienen. Als man mit unbefangenem Blicke die geschichtlichen Ereignisse der Vergangenheit zu betrachten begann, und die Gegenwart die freie Entwickelung zu erringen versuchte, wandte man sich mit günstigerem Auge den Karäern zu, hin- und herschwankend will das Urtheil sich allmählich gerecht feststellen, man fühlte sich Anfangs durch die Thalmudlosigkeit angezogen, betrachtete sie als Bibliker und Protestanten, dann glaubte man in den neuentdeckten Werken ihnen einen bedeutenden Antheil an der ersten Begründung jüdischer Wissenschaft beilegen zu müssen. (Pinsker, Likkute Kadmonioth, Wien 1860, dem Jost und Graetz in ihren Geschichtswerken blindlings folgen, letzterer natürlich noch willkürliche Einfälle hinzufügend) dagegen reagirte gegen das erstere der fortschreitende Rabbinismus, der in dem Begriff der Tradition die Entwickelung nachzuweisen versuchte, die Karäer des starren Stillstandes bezichtigte und vielfach kokettirend etwas zu scharf betonte: ברוך שלא עשני קרא „ich danke Dir, o Gott, dass Du mich nicht werden liessest wie diese (Zöllner) Karäer“; andererseits wurden diese angeblichen uralten Anfänge wissenschaftlicher Arbeit schärfer beleuchtet, und ihr Alter wie ihr karäischer Ursprung unterlag vielen starken Zweifeln. In der That wird man sich bei aller unbefangenen Würdigung nicht auf die Seite des Karäismus stellen können, nur muss man dessen Ursprung, die Tendenz, genauer erkennen. An und für sich müsste ja die Freiheit von einer bindenden Tradition — der doch im Grunde die Anerkennung als einer freiwaltenden Entwickelung bis zur neuesten Zeit abging — von heilsamem Einflusse sein; wenn sich dieser nicht kund gibt, so zeigt dies, dass der Kampf gegen die Tradition nicht aus einer

vernünftigen Einsicht entstanden, sondern lediglich die Fortsetzung eines alten Parteikampfes ist. Sie spotten allerdings über Legenden und versinnlichende Anthropomorphismen, aber auch den Rabbinen ist dies kein ernstes Glaubensstück, und bei dem späteren Ueberwuchern der Kabbalah haben auch sie ihr gehuldigt (Serach b. Nathan c. 1630, Simchah Isaak c. 1750). Im halachischen Leben kämpfen sie mehr gegen Erleichterungen als gegen neue Satzungen, und zwar gegen jene weniger weil sie unbiblisch, als weil sie unsadducäisch sind. Wenn sie gegen Erub in seinen verschiedenen Formen kämpfen, so erscheint dies auf den ersten Blick als vernünftig gegen הערמה, aber es wird zur Unvernunft bei ihrem unberechtigten Pressen des Satzes: „es entferne sich Niemand von seinem Orte!" und zeigt sich daher als Fortsetzung des Kampfes der Sadducäer gegen den Erub. So stellt sich von vorn herein ihr Kampf gegen Lichtbrennenlassen am Sabbath, was sicher gleichfalls sadducäisch war, wie es samaritanisch bezeugt ist. (Hier wollte im 16. Jahrhundert eine Reform sich geltend machen, die aber nicht zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist). Ihr Verlangen, das Wochenfest nur am Sonntage zu feiern, könnte als wörtliche Auffassung des ממחרת השבת gelten, — obgleich die Richtigkeit dieser Auffassung noch keineswegs sicher ist —; wenn sie aber für „Festsetzung des Neumondes nach dem Sichtbarwerden" so sehr in die Schranken treten und nicht bloss die rabbinischen Kalenderverschiebungen, sondern die ganze Berechnung mit ihrer vollen wissenschaftlichen Berechtigung abwiesen, ohne dass ein Schriftwort zur Erhaltung der älteren rohen Kalenderfeststellung zwingt, so sieht man wiederum, dass sie an den Boëthusen festhalten, die das „Schlussfest nach dem Sabbath" aufstellten, und gerade nur dem Bethdin der Khohanim die Befugniss, den Festkalender festzustellen, forterhalten wollen. — Sie haben die Schlachtregeln und mit noch grösserer Strenge; woher, indem sie die Tradition leugnen, da doch ein Schriftwort dafür nicht spricht?

Allein sie haben sie gleich den Pharisäern von den Priestern. Sie verbieten בן פקועה, behaupten, dass nicht שחיטת אמו מטהרת; das beruht in keiner neuen principiellen Verschiedenheit, vielmehr darin, dass ein solches Thier nicht auf den Altar gebracht werden durfte, daher bei der Priesterpartei auch als für den Genuss unreif erklärt wurde. Sie weisen die Schlachtung eines dem Verenden nahen Thieres ab, wie dies auch sicher nicht als Opfer angenommen wurde. Sie erheben lärmenden Widerspruch gegen die Gestattung des Gebrauches von Haut und Knochen des Aases, weil sie auch auf sie die rituelle Unreinheit übertragen, was nicht biblisch feststeht, da sogar der Wortsinn von: וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה gegen ihre Behauptung spricht, allein sie führen bloss den alten Streit fort. So sind sie dann, dem entsprechend, überhaupt strenger in Betreff der rituellen Unreinheit. Auch in verbotenen Verwandtschaftsgraden dürfte bei der priesterlichen Sorgfalt für die Reinheit und den Adel der Familie ihre viel weiter gehende Strenge eine Fortführung alter sadducäischer, samaritanischer Erschwerungen sein, die dann durch Ausdehnung des Verbotes (ריכוב) so unerträglich werden, dass sie Erleichterungen gestatten müssen.

Ebenso das Verbot der Schwagerehe und dessen Beschränkung auf die Verlobte (Arussah), gleich Samaritanern und offenbar auch Sadducäern, oder entferntere Verwandte, wie spätere Samaritaner. — Diese und ähnliche Abweichungen beweisen, dass wir es hier mit einer Altes festhaltenden und auffrischenden Richtung zu thun haben, nicht mit einer solchen, die im Drange der Vernunfterkenntniss oder eineserleuchteten Gewissens sich auflehnt.

Dem entsprechend sind denn auch in der That die wissenschaftlichen Leistungen: sie sind durchaus nicht selbstständig und von keinem fördernden Einflusse. Es ist ganz willkürlich, die Karäer als Väter der Massorah zu betrachten, sie selbst zählen Ben-Ascher nicht zu den Ihrigen, sie haben in Grammatik und Exegese nichts Ursprüng-

liches geleistet, sondern immer nur vorangegangene Rabbaniten copirt, und ihre geringen philosophischen Versuche sind erst peinliche Aufnahme des arabischen Kelam, dann wieder den Rabbaniten folgend. So dauert ihre innere Unbeweglichkeit von Anbeginn bis zur neuesten Zeit. Und daher haben sie auch nicht die Verbreitungs- und Amalgamirungsfähigkeit, wie wir sie bei den rabbanitischen Juden wahrnehmen, sie haben nicht den Zug nach der Culturbewegung, der sie nach den Bildungsländern triebe, sie hangen mehr am Oriente, an den alten Stätten, auch an neueren, indem sich bald nach der Neubildung ein anderes orientalisches Element angeschlossen, ein khazarisch-tatarisches, das hebraisirt wurde, aber seinen Charakter doch auch eingeprägt hat. Sie waren einige Zeit in Spanien, haben aber, verdrängt durch die Rabbaniten, dort keine Spur zurückgelassen, und wir wüssten es nicht, wenn es uns nicht Abraham b. David am Ende seines Sefer Hakabbalah mittheilte.

Jedenfalls bleibt die Geschichte auch dieser Abzweigung von Interesse. 'Anan selbst muss eine bedeutende Kraft gewesen sein, der mehr polemischen Eifer als religiösen Schwung hatte. In der Mitte des 9. Jahrhunderts tritt Benjamin Nehawendi auf, von dem Sefer Hadinim gedruckt ist (Massath Binjamin), hebräisch, Inhalt dürftig, Sefer Hamizwoth, erwähnt wird, der aber schwerlich Commentare geschrieben hat; Nissi ben Noah folgt diesem bald, sein 'Assereth Hadibroth, theilweise in Pinsker's Likkute abgedruckt, bietet sehr wenig. Erst durch Saadias beginnt auch der Karäismus sich aufzuraffen; was uns jedoch von den Grossen des zehnten Jahrhunderts: Salomon b. Jerucham, Jefeth b. Ali (Albozri), Sahl b. Mazliah ha-Kohen (Abu-Sari), diesen scharfen Polemikern, Jefeth auch Uebersetzer und Commentator, Jeschuah b. Ahron (Abulfaradsch Harun), Jeschuah b. Jehudah (auch Abulfaradsch ibn Asad), Bibelerklärer, Joseph Kerkesani, Gesetzlehrer, Joseph b. Abraham ha-Roëh (Albazir), Philosoph u. A. überliefert worden,

trägt sehr wenig Keime fördernder Entwickelung in sich. Durch die gleichzeitig und namentlich die nicht lange nach ihnen, aber ganz unabhängig von ihnen auftretenden rabbanitischen Grammatiker, Exegeten, Philosophen werden sie gewaltig in den Schatten gestellt. Zu ihren bedeutenderen Vertretern gehört Juda Hadassi mit seinem Sefer Hapeles (oder Eschkol Hakofer 1148), erbärmlich genug, weil ohne rabbinischen Führer, weit besser der Commentator Ahron b. Joseph (1294) im Mibchar zum Pentateuch und zu den anderen biblischen Schriften (dieser nur theilweise in Mibchar Jescharim gedruckt), ein Nachahmer Aben Esras, als liturgischer Dichter abgeschmackt genug, Ahron b. Elia der Nikomedier (Mitte des 14. Jahrhunderts), Verfasser des Gan 'Eden, Sefer Hamiwoth, Kether Thorah (Commentar) — beide in neuester Zeit gedruckt (erstes 1864, zweites 1866/67), Ez Chajim (in Koslow, und von Delitzsch und Steinschneider 1841), philosophisch und Maimonides folgend, seit jener Zeit ohne Männer von Bedeutung, wenn auch noch sammelnde Schriftsteller wie Elia Beschizi (Adereth Elijahu) nebst seinem Schüler Khaleb Afendopulo (Ende des 15. Jahrhunderts). Besonderes Glück machte Isaak b. Abraham Troki (1593) mit seinem, von seinem Schüler Joseph b. Mordechai Malinowsky vollendeten Werke: Chisuk Emunah, das von einem Rabbinen etwas entstellt und von Wagenseil in: Tela ignea Satanae 1681 herausgegeben wurde, sein karäischer Verfasser ward erst später erkannt und namentlich von mir nachgewiesen in: Isaak Troki, ein Apologet des Judenthums am Ende des 16. Jahrhundert's (Breslau, Kern 1853). Mordechai b. Nissan 1699 mit Trigland in Verbindung, Dod Mordechai 1717 von Wolf, dann nochmals Wien 1830, Simchah Isaak Luzki, Mitte des 18. Jahrhunderts, Verfasser vieler Werke, namentlich auch eines bibliographischen: Orchoth Zadikim in der Wiener Ausgabe des Dod Mordechai, und in neuester Zeit Abraham Firkowitsch, sehr verdient als literarischer Entdecker, dessen Thätigkeit aber nur fruchtbar

war durch seine Verbindung mit Bezalel Stern und Simchah Pinsker, dessen Werk „Likkute“ [s. o. S. 136] reiches Material liefert.

Das Wort Abraham ben David's: הצדוקים מעולם לא עשו שום טובה לישראל ולא ספר שיש בו חיזוק תורה או דבר חכמה ואפילו שורה אחת ונחמה אחת כי כולם כלבים אלמים לא יוכלו לנבוח ist allerdings hart, aber Wahres liegt darin. Wenn sie gefehlt, haben sie es durch ein hartes Geschick gesühnt, sie sind in die Hände von Fürst und Grätz gefallen. Uns sind sie wichtig, nicht wegen ihrer Leistungen als Karäer, sondern wegen dessen, was wir durch sie auf die alten Sadducäer zurückschliessen können.

Selbst für den noch mehr verdorrten Zweig der Samaritaner erwies sich die neue Culturbewegung als belebend. Deren grössere Enge bekundet sich darin, dass sie mehr und mehr auf Nablus zurückgedrängt werden, früher wenigstens auch in Aegypten und Syrien, verlieren sie sich dort immermehr und sind dem Aussterben nahe. Zu jener Zeit begegnen wir doch einer geistigen Bewegung unter ihnen, nicht bloss Aerzten und anderen Männern der Wissenschaft, sondern auch literarischer Thätigkeit im eigenen Gebiete, geschichtlichen Versuchen, worunter die wichtigsten das Buch Josua (von Juynboll 1848, ein Auszug bei Kirchheim Karme Schomron, Frankfurt a. M. 1851) und Abulfath Annales aus dem 14. Jahrhundert, das durch Vilmar (Gotha 1865) erschienen (D. M. G. XX, 144 ff.). Neben poetisch-liturgischen Stücken von sehr geringem Werthe, die alle einer nachchristlichen Zeit angehören, von denen Gesenius, Carmina Sam. 1824 — von Kirchheim wieder abgedruckt — und Heidenheim in mehreren Bänden seiner Vierteljahrsschrift einige veröffentlicht hat, ist von grösserer Wichtigkeit die arabische Uebersetzung des Pentateuch durch Abu-Said aus dem 11. oder 12. Jahrhundert — von Kuenen, Leyden 1851 ff., leider nicht über Leviticus hinaus erschienen — handschriftlicher Commentar, auch Grammatik — Einzelnes von Nöldeke her-

ausgegeben. Alles arabisch geschrieben, bekundet den Einfluss der neuen Literatur, aber den des Judenthums zeigt Abu Said, und die wiederholte Polemik des Commentars. Wenn die Literatur nichts Förderndes enthält, so führt sie uns doch auf den alten Samaritanismus zurück, ja auf das Israelreich. In dieser Richtung sind meine Forschungen angestellt, unter denen von besonderer Wichtigkeit der Aufsatz: die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden D. M. G. XX, 527 ff.*)

Zu mächtigem Fortschritte, ja zu wahren Neuschöpfungen wurde jedoch eigentlich das Judenthum erst angeregt durch den Einfluss des Islam, der in ihm und durch ihn erstehenden neuen arabischen Culturperiode. Allerdings bedurfte es einiger Jahrhunderte, bis die neue Geistesbewegung tief in den Mittelpunkt des Judenthums eindrang, und der Durchbruch zeigt sich im Gebrauche der arabischen Sprache für philosophische und theologische Gegenstände. In anderen Wissenschaften war der Einfluss früh bemerklich; Aerzte und Mathematiker erstanden bald, von denen einige sogar tonangebend wurden, z. B. Masol, aber die Theologie ging noch eine Zeit lang ihren alten Gang, wenn auch ein Aufschwung nicht zu verkennen ist. Die alten Rosche Galuth erlangten grösseres Ansehen, und die Schulhäupter stiegen gleichfalls unter neuem Namen, sie wurden Geonim, Excellenzen, zu Sora, Matha Mechasia und Pumbeditha. Ihrer Macht entspricht nicht ihre fördernde Thätigkeit, und es ist merkwürdig, dass Werke mehr von Nichtgeonim ausgehn. Von alten Geonim haben wir nur einzelne Gutachten, kaum den Seder Rab Amram — gedruckt Warschau 1865, nur der erste Theil kann als ihm angehörig betrachtet werden — eine Gebetsordnung, die dieser Gaon (c. 870), nach Spanien sendet. Zu nennen ist Achai aus Schabcha (Ende des 8. Jahrh.) Verfasser der Scheelthoth, gedr. Venedig 1546, Dyhrenfurt 1786 (mit Commentar von Jesajah Pick Berliner).

*) [Vgl. unten Bd. III].

Wieviel von unseren Halachoth gedoloth als Grundlage dem Jehuda Gaon (gegen 760) angehört, nämlich dessen Halachoth Pessukoth ist noch zu untersuchen, jedenfalls sind die Halachoth gedoloth selbst ein Werk des Simon Kahira (Ende des 9. Jahrhunderts) Venedig 1550, Wien 1810.

Im Ganzen verharren noch auf altem Standpunkte auch die liturgischen Poesien, die schon unter dem Einflusse der Syrer entstanden waren, nun nur noch durch gewaltsame Sprachbildungen, gehäufte Künstlichkeiten und unendliche Wiederholungen von Reimen sich auszeichnen. Nach einem Jannai — von dem uns nur Einzelnes geblieben — hat einen gewaltigen Einfluss erlangt Elasar b. Kalir (in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts), ein Palästiner, der lange die Herrschaft über unsere Liturgie geführt hat. Seitdem Rapoport in seiner Biographie desselben (Bikkure ha-Ittim Wien 1830) Licht verbreitet hat, ist Vieles berichtigend und abschliessend über ihn gesagt worden. Die Anzahl der Nachfolger und Nachahmer ist Legion, und aller späteren grammatischen Einsicht ist es kaum gelungen, der durch sie vorzugsweise mitbewirkten Sprachverderbniss Einhalt zu thun.

Dennoch drang bald nach ihm die Wissenschaft in das innerste Heiligthum des Judenthums, und ein hervorragendes Verdienst erwarb sich dabei Saadias (Said) b. Joseph aus Fajum (ha-Pithomi), [s. o. S. 55], ein Mann von eben solcher Thatkraft und solchem Eifer wie grosser Gelehrsamkeit. Er war Gaon, Thalmudist, aber er war vorzugsweise Bibelübersetzer, Exeget, Philosoph. Ohne noch von völlig wissenschaftlichem Bewusstsein geleitet zu sein, stand ihm die Vernunfterkennniss gar hoch, ja sie galt ihm als ein gleichberechtigter Factor neben dem schriftlichen Worte und der Ueberlieferung. Seine zwei Hauptwerke sind seine Bibelübersetzung, die die traditionellen Bestimmungen mit dem einfachen Bibelworte in Einklang zu bringen bemüht war und besonders in Gegensatz zu den Karäern trat, aber auch die philosophischen Bedenken beseitigen

wollte, und dieses letztere stellt er sich besonders zur Aufgabe im Emunoth Wedeoth.

Saadia steht auf einem Uebergangsstandpunkte, er ist ein vorbereitender. Während man bis dahin ohne grammatisches Bewusstsein und ohne exegetische Grundsätze bei der Behandlung der Bibel verfuhr, strebt er nach solchen, tastet aber noch unsicher umher, namentlich da er den Karäern gegenüber auch das traditionell Angenommene in dem Schriftworte finden will. Er scheut es daher auch nicht, häufig durch grammatisches und exegetisches Zwangsverfahren seine Ansichten in das Bibelwort hineinzutragen. Philosophisch ist er aber mehr Apologet als Systematiker, die Bibel und den Inhalt des Judenthums will er in Einklang mit der Vernunft und der in Aufnahme gekommenen Philosophie bringen, nicht eine abgeschlossene religions-philosophische Darstellung des Judenthums geben. Dieses ist für ihn ein Gegebenes, das als Factum wie Himmel und Erde keines Beweises bedarf, umsomehr, als die abweichenden Religionen, wie nicht minder die Secten (Karäer) alle es voraussetzen, darauf sich gründen, so dass es bloss der Rechtfertigung gegen dieselben bedarf, die ihm nicht schwer fällt, ebenso der gegen die Philosophie, die er mit den damaligen Hülfsmitteln vollzieht. Diese bieten ihm Genügendes. Auch der Islam hat einer solchen Auseinandersetzung bedurft, und es bildete sich bald in ihm eine solche Theorie, die vom geschaffenen Worte: Kelam, wonach die philosophirenden Dogmatiker Mutekelemin hiessen (Medabberim). Das ist nun auch die Theorie Saadia's von Kol hanibra, Or hanibra, nämlich: die sichtbare Offenbarung geschieht durch erschaffenes Licht, und das Wort ist zum Zwecke der Offenbarung geschaffen; dabei aber strengste Inspirationslehre, so dass alles, selbst was der Prophet im eigenen Namen spricht, von Gott eingegeben ist, Gebet Erweckung der Zuversicht ist, Belehrung wie man leben solle u. dgl. (Mein: Moses b. Maimon 39 ff., Pollak: Halichoth Kedem Oost. Wand. 1846, S. 69). Die sinnlichen Ausdrücke, die von Gott

gebraucht werden, sind geistig zu fassen, Wunder von Gott selbst nicht anzuzweifeln, aber was von Engeln gesagt wird, einzuschränken und Existenz und Macht böser Engel abzuweisen; der Satan in Hiob ist ein böser Mensch, die Zauberin von Endor bewirkte nicht die Erscheinung Samuel's, sondern Gott, so dass das Weib wirklich erschreckt ward. Namentlich ist die Allwissenheit und Gerechtigkeit Gottes zu wahren; Gott straft nicht ungerecht, „Gott verhärtete das Herz Pharao's" soll nur sagen: er liess eine solche Wendung eintreten, dass Pharao der Entschluss erschwert ward. Ferner ist sein Eingriff in den freien Willen abzuwehren, daher erklärt er Spr. 21, 1: das Herz des Königs, wenn er sich Gott übergibt, kann er (der König) neigen, wohin er will.

Auch über ihn ist seit Rapoport's allerdings noch schwachem Versuche 1829 Vieles geleistet worden, aber doch noch die Hauptsache, nämlich die sorgfältige Untersuchung seiner Pentateuch-Uebersetzung, unterblieben. Seine Polemik gegen die Karäer ist nicht frei von Uebertreibungen des Parteieifers — wie seine Vertheidigung der ganzen alten Festesberechnung und der Kalenderverschiebung als uralt — aber doch wurde der Forschungstrieb mächtig dadurch geweckt. Besonders wichtig sind die Arbeiten Munk's über Saadia: Notice sur R. Saadia Gaon (als Anhang zu Cahen's Bibel, Bd. Jseaias) 1838, Additions à la Notice am Ende des Commentaire de R. Tanhoum sur Habakouk (auch als solcher Anhang), 1843, S. 104 bis 114 (vgl. wiss. Ztschr. V, 262—324, Ewald und Dukes Beiträge zur ältesten Auslegung und Schrifterklärung des A. T. 1844, Steinschneider im Bodl. Catalog 2156—2226. Schröter: Kritik Dunasch's gegen Saadia [s. o. S. 55] (vgl. jüd. Zeitschr. IV, 200—211, V, 187. 189), Derenburg über den Commentar zu den Sprüchen: jüd. Ztschr. VI, 309 — 315, Lagarde, Materialien zur Geschichte und Kritik des Pentateuchs, 1867, I, arab. Uebersetzung, von der die zu Gen. und Ex. Saadia angehört. David b. Sakkhai's Bulle gegen Saadia; jüd. Ztschr. X, 172—178. Saadia's

Vorrede zum Agron und zum Galuj das. 255—266. Saadia vermittelt, und selbst rationalisirend sucht er Uebergriffe des Rationalismus abzuwehren, so namentlich Chivi aus Balkh, [s. ob. S. 56] der die ganze Offenbarung in Abrede stellt mit der Frage: למה עזב הקב"ה המלאכים הטהורים ולא שכן כבודו ביניהם ובחר לשכן כבודו בין ב"א הטמאים. Gleichzeitig war auch Isaak ben Salomo (Israeli) ein berühmter Arzt, aber auch Philosoph und Exeget [s. o. das.]. Doch nahm im Orient die freie Gedankenbewegung bald ab, und waren die Geonim mehr reine Thalmudisten, unter denen Samuel b. Chofni (Anfang des 11. Jahrhunderts) eine Ausnahme macht mit seinem לא יקובלו הדברים במקום שיש להם מכחישים מן השכל (Kimchi zu 1 Sam. 28 Ende), während mit Samuel auch Hai b. Scherira, dessen Schwiegersohn und Zeitgenosse, vermittelnd eintritt, z. B. in Betreff der Zauberin in Endor. (Scherira's Wichtigkeit besteht in seinem Briefe, abgedr. in Juchassin in Chofes Matmonim ed. Goldberg, neuerdings auch besonders v. Wallerstein, Krotoschin 1860 mit lat. Uebers.). Hai ist eine grosse Autorität, aber freilich von beengtem Blicke; seine Stellung zur Philosophie ist eine abweisende (Rapoport Biographie, Melo Chofnajim, Einleitung, Ende, jüd. Ztschr. I, 206—216: War Hai Gaon ein Feind philosophischer Studien?).

Während dort die Gelehrsamkeit, namentlich die freie Bewegung in derselben, bald in starkem Niedergange war, verbreitete sie sich nach anderen Stellen hin, zunächst nach solchen, die auch unter arabischem Einflusse standen, aber auch anderswo erwachte regerer Wissensdrang. — Schon früher war Nordafrika hochgebildet. Von dort war Saadias gekommen, Isaak Israeli blühte in Kairovan, dort war auch Juda b. Koreisch, ein wackerer Forscher, (רסאלה, Epistola de stud. Targum utilitate ... Paris 1857 von Bargès und Goldberg, jüd. Ztschr. IX, 59—64). Er kommt nicht viel über die Früheren hinaus in grammatischer und exegetischer Beziehung, hat jedoch ein verdienstliches Streben.

In Afrika lebten am Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts berühmte Lehrer, Chuschiel und sein Sohn Chananel (Rapoport, Biogr., Derenburg wissensch. Zeitschrift II, 562, aus Josua ibn Schoeib; sein Commentar zu Pessachim, Paris 1868, vgl. jüd. Zeitschr. VI, 148 ff.), Jakob b. Nissim und sein Sohn Nissim b. Jakob (Rapoport), und von dort zunächst trat die Gelehrsamkeit nach Spanien über, aber erblühte dort auch neu und mächtig. Um die Mitte des 10. Jahrhunderts zeichnete sich dort Abdurrahman III. als Chalif in Cordova aus und unter ihm sein Leibarzt und vertrauter Rath Chasdai b. Isaak b. Esra ibn Schaprut, der als Mäcen mächtig wirkte und, wie er die Wissenschaft überhaupt förderte — er knüpfte Verbindungen an mit dem byzantinischen Hofe und erhielt einen gelehrten Mönch, Nikolaos, durch dessen Hülfe er den Dioscorides in's Arabische übersetzen liess, so auch mit dem Chazarenkönig, von dem uns der interessante Briefwechsel aufbewahrt geblieben — so namentlich unter den Juden. Reger Eifer herrscht unter ihnen: Moses und sein Sohn Chanoch wurden berühmte Schulhäupter, Menachem b. Saruk und Dunasch b. Labrat bedeutende Grammatiker und Lexikographen (Luzzatto Beth ha-Ozar 1847, 17b—36b und dazu 64a—66b, Philoxen Luzzatto, Notice sur Abou Hasdai Ibn Schaprut 1852. Verdienste beider Männer um den beginnenden Wetteifer in der wissenschaftlichen Bearbeitung des hebräischen Sprachschatzes.*)

Interessant ist Chasdai's Stellung zu Menachem, der eigentlich seine Verherrlichung mitbewirkt (Vorlesungen II, 182 ff). Der heftige Kampf führte zu weiteren Resultaten. Zu Menachem's Schülern gehörte Juda Chajug, ursprünglich aus Fez, aber in Spanien lebend, er ward der Vater der hebräischen Grammatik [s. ob. S. 56], (neuerdings Nutt, Two treatises on verbs containing feeble

*) [s. ob. S. 55 ff., woselbst auch Literaturnachweise gegeben sind].

and double lettres; to which is added the treatise on punctuation London und Berlin 1870, Uebersetzer Moses Gikatilia und Abraham b. Esra; die Dreibuchstabigkeit der Stämme nachgewiesen). Und nun ging es in raschem Voraneilen in allen Wissenszweigen vorwärts. An der Spitze stand wieder in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts ein feinsinniger Gönner Samuel ha-Levi Nagdilah, etwa 1050 gestorben, (Mebo ha-Talmud, schöngeistige Werke, Ben Mischle; Dukes: Nachal kedumim, Hannover 1853, Munk: Notice sur Abulwalid Paris 1851 aus Journ. as. Bd. 50; von Ben Tehillim und Ben Koheleth ist uns nichts geblieben), zu dessen Zeit die grossartigste Entwickelung vor sich ging, der Grammatiker Abulwalid Merwan, Jonah ibn Ganach, (Rikmah, Goldberg und Kirchheim 1856; Kitab alusule erscheint nun durch Neubauer) [The book of hebr. roots ... Oxford 1873, 1. Heft, vgl. jüd. Ztschr. XI, 103—107], Salomo b. Jehuda Gabirol als Dichter und Philosoph, gegen 1070 gestorben, (Schire Schelomo von Dukès, Hannover 1858, Mekor chajim in: Munk, Mélanges de philos. Iuive et Arabe 1857, 1859: mein: Salomo Gabirol und seine Dichtungen 1867), Gabirol's Neuplatonismus und grosse Kühnheit werden getadelt von Abraham b. David in Emunah ramah, (Frankfurt a. M. 1852), Einleitung: וגם כן עמדנו על ספר ר' שלמה אבן גבירול ז"ל כוון להועיל בו כונה אחת מהפילוסופיא ולא ייחד בו האומה לבד אבל הוא בענין ישתתפו בו כל מיני האנשים . . . ולא הייתי מגנה דבריו לולא.שדבר סרה על האומה ידעה מי שעמד על ספרו. Seiner Zeit gehört noch an Bachia ben Joseph Bakuda, der Verfasser der Choboth ha-Lebaboth. Schon dieser Name des Buches und die gestellte Aufgabe bekunden seinen Standpunkt, sein tiefethisches Bewusstsein. Er behandelt die Herzenspflichten gegenüber den חובות האיברים und wundert sich, dass vor ihm der Gegenstand nicht behandelt worden. Es weht etwas zu viel arabisch quietistischer Geist darin, in der empfohlenen Askese (Jellinek's Handausgabe mit Bruchstücken aus Jos. Kimchi's Uebersetzung, Leipzig 1846).

Die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts brachte weitere Entwickelung. Als thalmudische Autorität strahlt vor Allem Isaak ben Jakob Alfasi in Lucena, gest. 1103, der, wenn auch strenger Thalmudist, doch Anstoss nahm an Ueberschwänglichkeiten, so Pessachim c. 3, Ende: עם הארץ מותר לנוחרו בי"הכ כגון שהיה רץ אחר הזכר או אחר נערה המארסה, oder indem er die Geschichte des Banaah מציין מערתא, als Traumbild bezeichnet (Baba bathra 58 a), oder Schebuoth c. 1 Ende הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח, es bedeute לפני und Aehnliches. Eigentliche Männer der Wissenschaft waren Moses b. Samuel Gikatilia, Grammatiker und Exeget, der die messianischen Erklärungen verwarf; Juda b. Bileam, dessen kleine Schriften über Accente Ta'ame hamikra und „über die Accente der (drei) poetischen Bücher", durch Pollak in Amsterdam gedruckt sind, während seine wichtigeren, ursprünglich arabisch geschriebenen über Partikeln und über gleichlautende Wörter bloss handschriftlich sind. Von den fünf hervorragenden „Isaak" zur damaligen Zeit ist besonders noch Isaak b. Ruben Albarzeloni, der Dichter der Asharoth, und Isaak b. Jehudah Gajath als Verfasser von Halachoth und liturgischer Dichter von Bedeutung (Derenburg, wiss. Ztschr. V, 396 ff., auch besprochen von Dukes im Orient 1848, S. 46 ff., herausgegeben von Bamberger, dann besser von Zomber). — Den Höhepunkt erreichte die arabische Wissenschaft des Judenthums im folgenden Zeitalter, das 12. Jahrhundert hindurch, da ist die Glanzzeit der Sänger und Denker; in der ersten Hälfte hervorragend Moses b. Jakob ibn Esra und Juda b. Samuel ha-Levi (über jenen vgl. Dukes, Altona 1839, über diesen meinen Divan des Castiliers Abulhassan Juda ha-Levi, Breslau 1851),*) letzterer besonders als Verfasser des Kusari (herausg. von D. Cassel, Berlin 1853)**), bedeutend mit seiner romantischen Richtung in der Philosophie, (geb. um 1080 in Castilien, gest. nach 1140, wahrscheinlich in Palästina).

*) [Vgl. u. Bd. III.]

**) [Vgl. weiter u. literarische Briefe.]

Von einem mächtigen Einflusse ward dann **Abraham b. Meïr Ibn-Esra** aus Toledo (geb. 1093, gest. 1167). Er bietet uns den Inhalt, die Summe aller gewonnenen Resultate, in desultorischer Weise, kühn, anregend, aber nicht systematisch ordnend. Er führte ein unstätes Leben und klagt darüber, ohne den Grund anzugeben: ואברהם זקן כעוף נודד מקן (obgleich erst 47 Jahre alt), er schrieb hebräisch, während die schöpferischen Geister arabisch ihre Werke verfassten, weil er auch in ausserarabischen Ländern lebte, und zwar grammatisch: Safah berurah, Mosnajim, Zachoth, Sefat Jeter und Einzelnes: Sefer ha-Mispar, Sefer ha-Echad, Sefer ha-Schem. Vorzugsweise ist er bedeutend als Exeget, wo er die Kritik Anderer und die eigene frei walten lässt; er ist der erste, der den babylonischen Ursprung des zweiten Theiles Jesaja erkennt und sonst (wiss. Ztschr. I, 307—322, II, 553 ff., jüd. Ztschr. I, 219 ff.), namentlich Stellen mit anticipirten Ortsnamen, wie Dan und Gilgal, und die classischen Stellen zu Deuteron. Anfang בעבר הירדן: ואם תבין סוד השרים (השנים) עשר, גם ויכתב משה, והכנעני אז בארץ, בהר ה' יראה, גם והנה ערשו ערש ברזל תכיר האמת, was Spinoza aufnimmt. —

Höhepunkt und Stillstand, d. h. rascher Rückfall tritt mit dem folgenden Zeitalter ein. Die Zerrüttung im arabischen Kalifat Spaniens ward gehemmt durch den Einbruch der moslemitisch afrikanischen Berbern, der fanatischen Almohaden, die mit roher Kraft den Anprall der christlichen Waffen hemmten, aber auch die geistigen Blüthen knickten und ebenso die Männer der Wissenschaft schädigten und beengten. **Averroes** (Ibn Roschd), geb. 1126 zu Cordova, gest. 1198, ist der berühmteste und freisinnigste Philosoph seiner Zeit, „die Seele des Aristoteles“ und sein Erklärer. Lange ungekränkt und hochgeehrt trotz seiner Vorurtheilslosigkeit — er bespöttelte 1184 die koranische Sage der 'Additen — gerieth er seit 1195 trotz peinlichster Sorgfalt in Uebung der religiösen Satzungen, in Verdacht und war Verfolgungen ausgesetzt, wie der Kalif Almansur denn überhaupt befahl, alle die zu verfolgen,

die des Studiums der griechischen Philosophie überführt wurden und alle Schriften über Logik und Philosophie zu verbrennen. Er wurde einst vom Pöbel aus der Moschee zu Cordova hinausgetrieben, seine Schüler verleugneten oder vertuschten ihn. Als er 10. December 1198 starb, hatte er in Marokko unter einem Banne gelebt, aber er war der anerkannteste Aristoteliker und blieb lange Lehrer der Scholastiker. Diese Zustände werfen ihr Licht auf den grossen jüdischen Zeitgenossen Moses b. Maimon, Abu Amran Musa ben Obaidallah, geb. in Cordova am 30. März 1135, gest. 13. December 1204 in Kahirah, ein systematischer Kopf von tiefster Einwirkung. Im Thalmud zunächst Schüler seines Vaters, des Dajan in Cordova, Schülers des Joseph b. Meir ha-Levi ibn Migasch, Nachfolgers Alfasi's in Lucena (gest. 1141). Seine Wirksamkeit war schon in dieser Beziehung eine grossartige; im 30 Jahre beendigte er in Magreb seinen Mischnah-Commentar, den er noch in Aegypten revidirte und 1168 abschloss, und in dem er an manchen Stellen die Mischnah selbstständig zu erklären wagte, und Philosophisches einzustreuen bemüht war, dann aber seinen grossen Mischneh-Thorah, mit dem er ebensowohl systematische Anordnung herstellte, wie er unnütze Grübeleien beseitigen wollte. Auch hier ergreift er die Gelegenheit zu philosophischen Einfügungen, Einzelnes rationalisirend, namentlich Dämonen abweisend, Körperlichkeit Gottes und Auferstehung vergeistigend. Von grosser Bedeutung ist sein dazugehöriges Sefer ha-Mizwoth, arabisch, mit den vorangeschickten 14 Grundsätzen, Schoraschim oder 'Ikkarim, wo namentlich wichtig der 2. über die biblische Geltung solcher Vorschriften, die auf Schriftdeutung beruhen, und der dagegen erhobene Widerspruch Nachmani's: הספר הזה לרב ז"ל ענינו ממתקים וכלו מחמדים מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא והענין ללומדי הגמרא רע ומר ישתכח הדבר ולא יאמר. Er war um 1159 nach Fez mit seiner Familie wegen der Verfolgungen der Almohaden gezogen, welche Zuflucht ihnen die Hoffnung bot, leichter nach

dem Osten zu entkommen (s. mein Moses b. Maimon Studien und Igereth ha-Sch'mad, Bresl. 1850, Vorlesungen Bd. II, S. 146 ff.), war dort Arzt, wie er auch in der Medicin schriftstellerisch arbeitete; 1165 gelang es ihnen, über Palästina nach Aegypten zu entkommen, wo er dann eine bedeutungsvolle Stellung einnahm. Dort hatte er den Mischneh Thorah ausgearbeitet und 1180 beendigt und nun ging er an sein bedeutendstes Werk: Dalalath Alhajirin, Moreh Nebuchim, das 1194 vollendet ward. Der reine Gottesbegriff ist der leitende Grundgedanke, daher die Beseitigung anthropomorphischer und anthropopathischer Ausdrücke, die nicht als bildlich, sondern als anderer Deutung unterliegend betrachtet werden. Auch die Offenbarung geistig — Or und Kol hanibra sind nur geduldete niedere Vorstellungen, — Vorsehung ist eigentlich Erhebung zum Geiste, Vergeltung, Näherung zum Geiste, über Schöpfung äussert er sich schwankend, Wunder „sind mit ein Moment des Gesetzes, alsbald vom Urbeginn in die Dinge gesenkt." Mit der Auferstehung ist es misslich. Der reine Geist ist ihm das Ziel aller Entwickelung, die Auferstehung des Körpers war aber dem Judenthume seiner Zeit so tief eingegraben, dass dies fast der einzige Glaubenssatz war, der das Criterium der Rechtgläubigkeit abgab. Maimonides spricht sich klar darüber aus im Mischnah-Commentar, er unterlässt es nicht, die körperliche Auferstehung als Glaubenssatz aufzustellen. Vgl. seine Ansichten über Ta'ame ha-Mizwoth, besonders über Opfer. Nicht gerade in den befriedigenden Resultaten, sondern in der ernsteren Anregung besteht sein dauernder Einfluss.

Mit ihm ist die arabisch-jüdische Bildung abgeschlossen; zu nennen ist nur noch Abraham b. Daud (David) in Castilien, der 1161 sein Emunah Ramah und Sefer ha-Kabbalah schrieb und der als Märtyrer 1180 erlegen sein soll.

Unterdessen waren auch die christlichen Lande, namentlich die Gränzgebiete von Frankreich, Deutsch-

land und Italien, der jüdischen Wissenschaft eröffnet worden (französisch-deutsche Richtung). Besonders zeichnet sich ersteres aus. Merkwürdig, wie die Kreuzzüge mit ihren grausigen Verfolgungen gegen die Juden eigentlich bloss eine Ausschreitung sind und der jugendliche Eifer doch sich belebend erweist. Einem Leontin folgte sein Schüler Gerschom b. Jehudah in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Er war ein Mann merkwürdig gebildeter Anschauung, war Commentator des Thalmud, auch Massoreth. Sein Bann gegen Polygamie, Bevorzugung der Chalizah vor Jibbum, Scheidung der Frau nur mit ihrem Vorwissen; seine Stellung zum Uebertritte, er betrauert seinen Sohn die doppelte Zeitdauer, weil er als Abgefallener gestorben, er erklärt, dass ein abgefallener Priester, der zurückkehrt, der alten Ehrenrechte, die ihm Einige abstreiten wollen, in vollem Maasse theilhaft ist, dass er nämlich „den Priestersegen austheilt, als erster zur Thorah gerufen wird, wie alle anderen Priester."

An ihn schliessen sich die grossen französischen Lehrer an nach einem Geschlechte, das Joseph Tob Elem (Bonfils) und die Lehrer Raschi's einschliesst, mit diesem selbst eine glänzende Reihe beginnend. Als Schrifterklärer war ihm bereits mit nüchternem Sinne sein Zeitgenosse Menachem b. Chelbo vorangegangen. Raschi aber, gest. 1105, umfasst die ganze Gelehrsamkeit der Zeit und erhält einen mächtigen Einfluss als Commentator des Thalmuds und der Bibel, die sieben Jahrhunderte hindurch ganz nach seiner Deutung aufgefasst wird, wie sie vermittelst Lyra und Luther weithin gedrungen ist [s. S. 176]. Ihn konnten die energischeren Geister, Joseph b. Simon Kara, Neffe Menachem's, Samuel b. Meïr, Raschi's Enkel, auch als Thalmudist bedeutend, Joseph Bechor Schor, im Thalmud Schüler Jakob Tham's, auch eines Enkels Raschi's, nicht verdrängen. Tham (gest. 1171) hat auch Lexikalisches (s. o. S. 57) geschrieben; sein Hauptwirken war aber als Thalmudist, Thossafist, in einer Richtung

die nun überwiegend wurde, nicht zum Vortheile der Wissenschaft. — Noch zu beachten Tobia b. Elieser und Simon Darschan, Verfasser des Jalkut [s. ob. S. 132].

Die Provençalen, früher den alten thalmudischen und midraschischen Weg gehend, wie wir ihn von Moses Darschan in Narbonne betreten sehen, gewinnen durch enge Berührung mit Spanien höhere Bildung und werden von Italien, das auch zunächst nach Deutschland und Frankreich hin die Gelehrsamkeit verbreitete, indem Karl die Familie des Kalonymus (Moses und Sohn) aus Lukka dorthin verpflanzte,*) bestimmt, und dieses war trotz den überall zerstreuten Ueberresten alter Bildung, vollkommen in den Krallen christlicher Dogmatik und Scholastik und die Juden daselbst bieten trotz ihrem Alter, keine Denkmale reger Geistesentwickelung dar. Erst mit dem zehnten Jahrhundert taucht ein Name auf, der Arzt Schabthai Donolo oder Domnulus (geb. gegen 913) von dem zuerst in meinem „Melo Chofnajim“ (Berl. 1840) die Einleitung zu seinem astronomisch-philosophischen Tachkemoni, was wahrscheinlich identisch ist mit seinem Commentar zum Sefer Jezirah, (woraus von Jellinek פי' נעשה אדם בצלמנו Lpz. 1854), gefangen bei der Einnahme von Oria אורם, freisinniger als sein Freund, der heil. Nilus (Ozar Nechmad II. [1857] S. 1) der nicht wagt, sich seiner ärztlichen Hülfe zu bedienen. Nach längerer Stille taucht erst am Ende des 11. Jahrhunderts [s. ob. S. 129] Nathan b. Jechiel aus Rom auf, der verdienstvolle Verfasser des Aruch, reich an Belehrungen von den Geonim und den afrikanischen Gelehrten, namentlich Chananel. Zu seiner Würdigung bahnbrechend Rapoport's Biographie, woran dann spätere Untersuchungen sich anschliessen.

---

*) Quelle Sam. Luria G.-A. 29, Ende: רבינו משה הזקן הביאו המלך קרלא עמו ממדינת לוקא בשנת התמ"ט לחרבן הבית, daraus bei Einigen Karl der Kahle und התמ"ט 877, Andere gar Karl d. Grosse 787. Sehr zerstreute Notizen auch am Ende des Juchassin ed. Krakau von Moses Isserles.

Die Gelehrsamkeit, welche die Provençe von Italien aus empfing, wurde, wie örtlich, so der Richtung nach vermittelnd und von grosser Einwirkung als solche, wenn auch ohne Selbstständigkeit. Ihr gehören im 12. Jahrhundert und Anfang des 13. die grossen Uebersetzer, die Thibboniden, an, Juda und Samuel, die Grammatiker und Exegeten, die Kimchi's, Isaak, Moses, David, aber auch die grossen Thalmudisten Serachja ha-Levi, gest. 1186, Abraham b. David aus Posquières, gest. 1199.

Schon in Meschullam b. Jakob in Lunel haben wir einen denkenden und wissensdurstigen Mann zu begrüssen, er ist der thalmudische Lehrer der folgenden Heroen und Anreger der Uebersetzungen. Serachjah ha-Levi ist ein selbstständiger Mann und nicht ohne philosophische Bildung; sowohl sein kühnes Rütteln an alten Autoritäten, wie sein methodologisches Sefer ha-Zaba sind beachtenswerth, während Abraham b. David heftig und polternd das Herkommen geheiligt sehen will und jedes neue selbstständige Auftreten perhorrescirt; so gegen Serachjah, gegen Maimonides (wiss. Ztschr. II, 556—562). Auf die Nachwelt einwirkender ist die Ermunterung zur Uebersetzung der arabischen Werke, so dass Juda Thibbon in Lunel c. 1167, Choboth halebaboth, Kusari, Emunoth übersetzt und seinen Sohn Samuel zu gleichem Wirken in der Zewaah oder Igereth — gedruckt von Steinschneider und von Edelmann in Derekh Tobim 1852 — auffordert, ohne Erfolg, bis ihn die Anregung durch Maimonides aufrüttelte. Auch Joseph b. Isaak Kimchi aus Narbonne (Biogr. Oz-nech. I) [s. ob. S. 58] ward zum Uebersetzen angeregt, aber ist bedeutender als Grammatiker und Exeget; ersteres in Sefer ha-Sikkaron, letzteres in seinem gedruckten Commentare zu den Sprüchen und Hiob, seine dichterischen Wiedergaben, z. B. des Mibchar ha-Peninim als Schekel hakodesch, seine polemische Schrift Sefer ha-Berith. Seine Söhne sind Moses, Verf. des Mahalakh Schebile ha-Da'ath, [s. o. S. 58] und der für die Folgezeit bedeutende David [vgl. das.], der nach 1232 starb.

Und nun waren die Uebersetzungen der maimonidischen Werke angefertigt durch Juda b. Salomo Charisi, den Dichter und Wanderer, gegen 1218 und Sam. Thibbon, der vor 1232 gestorben war. Darauf folgten die Kämpfe des Meir b. Todros ha-Levi, starb 1244, der schon früh mit den Gelehrten in Lünel darüber conferirte — neuerdings durch Brill gedruckt (כתאב' אלרסאל Paris 1871) vgl. jüd. Ztschr. IX, S. 282—298. — Um 1232 der mächtige Kampf, ausgehend aus Montpellier durch Salomo b. Abraham, Jonah b. Abraham, später in Toledo, starb Ende 1263 und in Spanien getragen von Juda b. Joseph Alfachar, einen gebildeten Mann, den Spinoza anerkennt; mit Grollen verfolgt man Meir ha-Levi, beschwichtigt von dem jugendlichen Nachmanides, und auf Seiten der Freunde der Philosophie die Luneller und Narbonner, David Kimchi als reisender Apostel, Aufruf an die Dominikaner, Verrinnen in Sand (Wiss. Ztschr. V, 87—97).

Das Mittelalter*) hat mit dem Beginne des 13. Jahrhunderts seine Vollkraft, seine schöpferische Zeugungsfähigkeit verloren. Die Bildung im Islam, wie in dem durch ihn angeregten Judenthume war zu der Höhe gelangt, welche sie innerhalb der mittelalterlichen Gränze, bei einem Verfahren, das nicht kritisch und historisch sichtend, sondern nur vergeistigend, mühsam ausgleichend zu Werke ging, erlangen konnte. Es musste nun Mattigkeit und Erstarrung eintreten. In den Reichen des Islam herrschte äusserlich Erschlaffung, die ein gesundes Ausrasten verhinderte, innerlich Abspannung. In der Kirche waren die Völker nicht aufgezehrt, sie waren noch in roher Kraft, aber die kirchliche Leitung konnte ihre Geister nicht mehr wecken, es musste der individuelle Volksgeist erwachen, neue Schöpfungen hervorrufen, was allerdings bei den kirchlich so verfinsterten Völkern um so mühsamer

*) [Wintersemester 1873/74.]

war. Denn so ist es mit einer untergehenden geistigen Macht, sie verschärft sich zur Zeit ihrer Auflösung gerade noch mehr. Wie in der Natur heftige Märzstürme, die unfreundlichen Apriltage dem Durchbruche des Frühlings vorangehen, so die heftigsten Anstrengungen, die zugespitztesten Consequenzen der alten Macht, bevor sie ganz unterliegt. Wie wir in unseren Tagen die Anmassungen des päpstlichen Katholicismus gewahren, die consequente und vielleicht charaktervolle Kopflosigkeit des letzten der Bourbonen als naturgemäss betrachten lernen, so begreifen wir auch, wie die im Mittelalter gezeitigten Ansprüche gerade nun neben den neuen zur Unbesiegbarkeit allmählich erstarkenden Mächten um so schroffer und härter auftreten. An der Neubelebung kann das Judenthum, das in seiner Bildung an den Islam sich angeklammert hatte, in den christlichen Landen durch Druck und Unsicherheit immer tiefer sank, wenig Antheil nehmen, es wird in seinen Räumen sehr finster. — Maimonides hatte, kaum dass das neue Jahrhundert die Schwelle überschritten, den Schauplatz seines Wirkens verlassen (13. Dez. 1204). Das Feuer des Streites, das zwischen Anhängern und Bekämpfern seiner Richtung in Spanien und in der Provence sich entzündete und das den Rauch auch nach dem Norden hinübertrug, war erloschen, wenn es auch unter der Asche fortglimmt. Die Zeit war eben matt und man liess dahingehen; man philosophirte zahm und ehrte den Thalmud sehr und suchte sich zu vertragen.

Es waren in der Provence und Spanien noch Männer, interessante Erscheinungen, erstanden, die in kräftigerer Zeit von dauernder Einwirkung gewesen wären, immer aber dem Leben eine gewisse Frische und auch hie und da das Bewusstsein der Gegensätze wach erhielten, aber doch sich nicht so mächtig in die Zeit eingraben konnten. Die Richtung der Zeit bekundete sich in Bibel- und Hagadaherklärung, die die Methode des Maimonides, den Rationalismus — gerade seine Achillesferse — stark fortsetzte in Symbolisirungen, Abschwächung ohne Leugnung,

natürliche Erklärung der Wunder, Auffassung der Prophetie als inneren geistigen Actes, Zurücksetzung der Auferstehung hinter die Unsterblichkeit, ja leise Bedenken über die zeitliche Schöpfung und dennoch sollte wiederum Alles als sinnlich vor sich gegangen, nicht in Abrede gestellt werden. Noch umsomehr wandte man die Methode auf die thalmudische Hagadah an. Hier sollten verhüllt tiefe Weisheitssprüche niedergelegt sein, die man gewaltsam zwängte, dadurch den Werth des Thalmuds zu erhöhen glaubend. So verfertigte man Bibelcommentare, liebte Commentare zu Aben Esra und Maimonides, schrieb auch selbstständige Werke der Art; andererseits blühte das Thalmudstudium sehr, und dennoch waren auch die bedeutendsten Lehrer von derartigem philosophischem Anfluge nicht frei. Aus beiden Gegenden sei ein solcher grosser Thalmudist hervorgehoben. In Perpignan lebte der 1249 geborene Menachem b. Salomo Meïri (provençalische Sitte der Familiennamen); seine Hauptstärke ist der Thalmud, wenn er auch Bibelcommentare geschrieben, von denen besonders sein Commentar zu den Sprüchen bekannt geworden, vielfach in Gavison's Omer Haschikhchah, dann auch Fürth 1844, worin auch ein דרך הנסתר, der ihm das Wesentliche ist, wie er sich bereits in der Vorrede ausspricht: עיקר כוונתו לתועלת הרמה בנסתר כמו שדבר שלמה תמיד באשה זרה הומי׳ היא וסוררת (ז׳ י״א) שעיקר הכוונה בו לחומר המגנה נמשך אחר התאוות, וכן בהפך באשת חיל שעיקר הכוונה בו לחומר נאות ומוכן לקבל הצורה. Seine Hauptbedeutung jedoch liegt in seinen thalmudischen Werken, die den ganzen Thalmud umfassend als Beth ha-Bechirah, theilweise im Drucke erschienen sind und sehr viel in Bezalel Aschkenasi's Schittah Mekubbezeth angeführt werden. Er ist den gezwungenen Schriftbelegen abhold, so in Beziehung auf Ableitung von Peri'ah aus Josua 5, 2 „Beschneide die Kinder Israels zum zweiten Male" (Jebam. 71, vgl. he-Chaluz II, 14 ff), besonders auch zu Schabb. 13, Abweisung des Seltsamen und Wunderbaren, vgl. das. ferner Meïri, Bezah ed. Berlin S. 33 b über Neschamah

jetherah und noch von besonderer Bedeutung seine Abneigung gegen Erschwerungen und gegen die Impotenzerklärung der Gegenwart, vgl. das. 12a, 11a.

Ein ähnlicher Mann in Spanien, mehr durchgedrungen, ist der gleichzeitige Salomo b. Abraham Addereth (רשב״א, geb. um 1234, gest. 1310) in Barcelona. Er schreibt einen Perusch Agadoth (bei Chabib, vgl. auch Perles, S. b. Add., Breslau 1863 und dazu jüd. Ztschr. II, 59 ff.). Der Charakter seiner Hagadaherklärung ist mildernd (vgl. wiss. Ztschr. V, 105 ff.) und besonders interessant seine offene Aussprache über die Offenbarung, in einer Streitschrift gegen einen Mohammedaner (bei Perles, er hatte eine solche auch gegen das Christenthum geschrieben, G. A. N. 187): ein jeder Verständige werde wohl einsehen, dass, wenn es bei der sinaitischen Offenbarung hiesse, das Volk werde hören was Gott an Moses rede, dieses wie alles dort erwähnte Sehen nicht sinnlich aufzufassen sei, sondern als ein Hören und Sehen mit der Vernunft. Das ergreift recht begierig ein provençalischer Freund, Samuel Sulami (Des Echelles in der Dauphiné) in einer seltenen G. A. Sammlung Addereth's, (Salonichi 1803 Nr. 234 und in Edelmann, Dibre Chefez Lond. 1853, S. 8 ff.), aber mit der Frage, wieso denn das ganze Volk zu solcher hohen Stufe erhoben worden, worauf Addereth retardirt.

Wenn die thalmudischen Autoritäten in solch weitherziger Weise ihre Studien betrieben, so waren die mehr philosophisch angelegten Geister um so kühner, ohne aus den gesetzten Schranken herauszutreten. Zeitgenosse und Landsmann, vielleicht auch Verwandter (הקונדרס ששלחתי לקרובי ר׳ שלמה נ״ע מברצלונה מתשובות על שאלותיו אשר שאל על ענינים מדברי ספר מורה הנבוכי׳ Oz. n. II, 125) Addereth's war Serachjah b. Isaak b. Schealthiël, der aus Barcelona (oder Toledo) in den 80. und 90. Jahren des 13. Jahrhunderts in Rom schrieb (Kirchheim, Oz. n. II, 117—144, sein Commentar zu Hiob von Schwarz, Berl. 1868, S. 169—293, jüd. Ztschr. VII, 147 ff. zu Sprüchen,

Haschachar II, jüd. Ztschr. IX, 302 ff. Gegen Nachm. Oz. n. 124 ff.), der mit Kühnheit Maimonides' Ansichten verfolgt, namentlich auch über Offenbarung, über Hiob, als Dichtung und Aehnliches. aber auch, namentlich in den Sprüchen, schief symbolisirend.

Ein ähnlicher Geist war in Francheville, in der Nähe von Toulouse, Levi b. Abraham b. Chajim aus einer an Gelehrten reichen Familie, Mathematiker, Astronom, Dichter (1276 Kescher Bote ha-Nefesch weha-Lechaschim) und Philosoph (Liwjath Chen) wo gleichfalls alle gangbaren Ansichten erörtert wurden, kühn über Offenbarung, Wunder, den Stillstand der Sonne unter Josua beseitigend, das unaufhörliche Studium des Thalmuds beklagend und dessen Abenteuerlichkeiten herabzustimmen versuchend; über Mem und Samech der steinernen Tafeln, welche durch ein Wunder vor dem Herausfallen geschützt blieben, he-Chaluz II, 12 ff., bes. 18. 20 ff.

So würde man wohl still weiter dahingegangen sein, ohne dass die Gegensätze auf einander geprallt wären, denn Strengere gab es allerdings, die von Unmuth erfüllt waren, aber keinen Boden fanden zum Ankämpfen. Die Gährung brachte ein neues Element hinein, das die Provence und Spanien durchsäuerte. Nordfrankreich und Deutschland waren in enger finsterer Weise weitergegangen, in ersterem der gesunde Sinn der alten nordfranzösischen Schule längst geschwunden, die Thossafoth, in Bibel und Thalmud sich halachisch und hagadisch versenkend, ohne darüber zu denken. Ein Gleiches war in Deutschland. Da herrschte Meir b. Baruch aus Rothenburg, ein Mann von thalmudischer Bedeutung, überhaupt von Talent (Zeugniss sein Gedicht שאלי שרופה באש mit ההבערה אשר יצאה לחלק, dass dies schon 1244 geschrieben sei und zwar auf das Verbrennen des Thalmuds, ist leere Erdichtung von Grätz Gesch. VII, 466), aber ohne eigentliche grammatische Kenntniss(מתֵּך 1 M. 23, 6 als Plural genommen bei Jakob b. Ascher). Aber ein Mann von Charakter, der den räuberischen Gelüsten Rudolph's von Habsburg und

Adolphs von Nassau zur Beute fiel, lange in Ensisheim in Haft blieb, bis er 1293 starb, noch lange als Leiche inhibirt wurde, bis sie ausgelöst worden. Sein bedeutendster Schüler Ascher ben Jechiel (רא"ש) (geb. um 1250, gest. 1327) floh, kam über Savoyen nach der Provence und dann nach Spanien, Toledo. Dem missfiel sehr entschieden die freisinnige Richtung, wie er ein harter Mann war, wovon Beispiele wiss. Ztschr. V, 107 ff. Nun platzten die Gegensätze auf einander. Der Ankläger war Abbamari b. Moscheh b. Joseph ha-Jarchi (Don Astruc de Lunel) in Montpellier, wo es mit sympathetischen Kuren, Hagadah- und Bibeldeutungen, Wunderwegdemonstrirungen losging, mit veranlasst durch Banaa's Legende (Baba b. 58a), und nun der lange Kampf, wie er in Minchath Kenaoth (Pressburg 1838) dargelegt ist (wiss. Ztschr. das. 108 ff.). Der Streit mit dem darauf folgenden Bann (der einen Gegenbann zur Folge hatte חרם ארבא), mit dem Ascher nicht zufrieden, weil er ihm nicht weit genug ging, selbst mit der darauf folgenden Vertreibung aus Frankreich, die doch, namentlich im Süden, keine vollständige war, 1306, hatte nicht die beabsichtigten Folgen (G.A. Sal. b. Add. 413—18, auch das Vertheidigungsschreiben des Jedajah Bedarschi, Verf. des Bechinath Olam und Leschon ha-Sahab zu Midr. Ps., Sohnes des tüchtigen Dichters Abraham Bedarschi, Verf. des Chotham Thochnith, herausg. v. G. Polak (Amsterdam 1865). Freilich Nordfrankreich und Deutschland sinken immer tiefer. Wenn man die Commentare zur Bibel — fast ausschliesslich zur Thorah, wie Da'ath Sekenim, Livorno 1783, Hadar Sekenim 1840, Minchath Jehudah (b. Elieser) 1313 (mit der ersteren zusammen gedruckt), Pa'aneach Rasa des Isaak ha-Levi b. Jehudah gegen Ende des 13. Jahrhunderts u. A., mit den Alten vergleicht, so sieht man den tiefen Verfall, wie er sich namentlich in den Gematrias — כוס = אלמנה — gefällt. Ganz auf derselben Stufe steht Deutschland, wo Ascher's Söhne und Schüler blühten. Ascher's Commentar selbst (mit

Hadar Sekenim zusammengedruckt) ist von demselben Geiste, noch schlimmer der seines Sohnes Jakob b. Ascher, der um 1340 schrieb, dessen vollständiger Commentar (Solkiew 1806, Hannov. 1838) am Anfange einer jeden Paraschah diese Quisquilien gab, וראיתי עוד לכתוב בתחלת סדר וסדר מעט פרפראות מגימטראות וטעמי המסורות להמשיך הלב, die allein für den Druck ausgewählt wurden! (wiss. Ztschr. IV, 400), (das ausführliche Bibliographische Zunz Z. G. und L. 1845, 60—107, er hatte noch nicht ה"ז und רא"ש). War es ja auch in der Halachah nicht besser. Jakob b. Ascher ist ein entscheidender Mann auf diesem Gebiete, sein Werk „arba Turim“ ist gelehrt, mit des Vaters Bemerkungen und Entscheidungen bereichert, diese als massgebende Norm hinstellend, aber wie kläglich in der Anordnung! Einl. zu Schabbath (O. Ch. c. 301): אם באתי לכתוב הלכות שבת תרבה עלי המלאכה כי הלכתא לשבתא וגם מ' אבות מלאכות חסר אחת ותולדותיהן ידועות ואינו צריך להאריך בהם ולא כשיעוריהם שלא נאמרו שיעורי' אלא לחיוב אבל איסורא איכא בכל שהוא ע"כ לא אכתוב אלא דברי' הצריכי' ואסדר יחד דברים הדומים ואתחיל בהילוך על סדר הפסוק אם תשיב משבת רגלך היאך יהא הילוכו בשבת וכו'. Den Grundsatz, dass es auf den Issur, nicht auf den Chijub ankommt, vergisst er dennoch anderswo; so sagt er Jore D. c. 62 über אבר מן החי: ואינו נוהג אלא בטהורים wozu Karo: ואמת שלפי דרכו של רבי' שאינו מכניס עצמו לכתוב אלא האסור והמותר בלבד לא החייב והפטור לא ה"ל לכתוב דאינו נוהג אלא בטהורים דמאי נפקא מינה הא טמאים בלאו הכי אסירי אלא נמשך אחר דברי הרמב"ם (jüd. Ztschr. III, 246, Anm.) c. 64: בהמה טמאה וחיה בין טהורה בין טמאה חלבם כבשרם ואפילו באילו הג' מינין כתב הרמב"ם שאין חייבים על חלב נפל שלה אלא משום נבלה, wo wiederum Karo: כמו על בשרו... אבל באלו הג' מיני' חייבי' משום חלב בין אם היא שחוטה או נבלה או טרפה.

Allein anders war es in Spanien und namentlich in der Provence. Da ward tüchtig Aben Esra commentirt, Arbeiten, von denen wir in Margalith Tobah (Amst. 1722), worin Samuel Zarzah's Mekor Chajim, geschrieben 1368, früher

gedr. Mantua 1559, gleichzeitig Samuel Motot's Commentar, Megillath Setharim, früher Vened. 1553, beide abgekürzt, desgl. Joseph b. Elieser, Zofnath Pa'aneach, abgekürzt als Ohel Joseph, dessen naive freisinnige Stellen gerade im Gedruckten fehlen, in Kochbe Jizchak XXVII (1862) S. 33—35, theilweise mitgetheilt, von mir in jüd. Ztschr. I, 219 ff. ergänzt sind. Ein Vertriebener, Estori Farchi, in Kafthor wa-Ferach (neue Ausg. Edelmann, Berlin 1852) ist werthvoll. Besonders bedeutend Isaak Albalag, (Auszüge: Chaluz IV, VI, VII), Levi b. Gerson מלחמות ה' (Riva di Trento 1560, Lpz. 1866, vergl. Joël) die Philosophen, die für die zeitlose Schöpfung, gegen das göttliche Vorwissen des Einzelnen, eintreten und letzterer in seinem Bibelcommentarr ationalisirend (seine Erklärung des Sonnenstillstandes-Wunders neuerdings aufgenommen, s. jüd. Ztschr. VII, 159; Lots Weib als Salzsäule das. 226 ff.), Nissim b. Mose aus Marseille (Chaluz VII, 89 ff. bes. über Wunder S. 132 ff., das סם המות im Räucherwerk, wie bei Korah, man tödtet aus Staatskunst bei neuer Regierung Vornehme, um Schrecken einzuflössen (das. 135 ff. vgl. Thanchuma und Raschi zu Num. 16, 6).

Ein aufstrebendes Land, in dem alte Cultur neu ausschlagen wollte, aber auf dem das Joch auch um so härter lastete, war Italien, wo am Ende des 13. und Anfange des 14. Jahrhunderts die Volksliteratur sich mit Kraft emporzuringen begann in einem Dante und Boccaccio, und dazu sich die Freisinnigkeit gesellte; selbst die Scholastik suchte nach philosophischer Verjüngung. So waren denn dort rüstige Uebersetzer auch aus dem Lateinischen, wie Juda b. Mose Romano am Anfang des 14. Jahrhunderts. Philosophirende Commentatoren, ein Jakob Antoli, der um 1232 mit Friedrich II. zusammen scholastisirte, Malmad ha-Thalmidim (Lyck 1866). Der oben erwähnte Serachjah, später Schemarjah b. Eliah aus Negroponte, Jkriti, in Rom, 14. Jahrhundert, mit König Robert von Neapel, ein eitler Geck, der an Platen's Selbstverherrlichung erinnert (Chaluz II, 25, 168 ff., Oz. n. II, 90 ff.). Besonders ragen her-

vor die humoristischen Dichter, neben Kalonymus ben Meïr aus der Familie Kalonymus mit seinem Eben Bochan (geb. um 1287, schrieb 1323 Massekhet Purim, Ven. 1552, wiss. Ztschr. II, 313 ff., IV, 188 ff.); Immanuel ben Salomo aus Rom, geb. um 1272, blühend 1328, der Philosoph und Satyr, ein Heine, im Freundeskreise Dante's jüd. Ztschr. V, 286 ff., Paur, Jahrb. der deutsch. Dante-Gesellschaft III, 423—62, dazu j. Ztsch. IX, 198, Commentar zu Sprüchen, Neapel 1487, zum Pentateuch Merx Archiv I, 363—384, jüd. Ztschr. VII, 68. Von den Psalmen Spec. de Rossi 1806. [Ueber Schem. u. Imman. s. Nachträge].

Auf diesem Wege konnte es nun nicht weiter gehn. Festhalten am Bestehenden und rationalisirendes Verflüchtigen konnte tiefere Denker und innigere Gemüther nicht befriedigen, und da die Freiheit noch keine weite Gasse hatte, musste eine Versöhnung durch scheinbare Vertiefung angestrebt werden. Die Mystik bot sie dem Mittelalter. Die Mystik begnügt sich nicht mit Symbolisirung, sie will im Symbol das Symbolisirte wesenhaft haben, es soll dieses in jenem wirklich enthalten sein, das Leibliche, Träger des Geistigen, lediglich durch Verdichtung entstanden sein, sie schliesst sich daher mehr an Plato und seine Ideenlehre als an Aristoteles an, wie dieser Streit zwischen Aristoteles und Plato das ganze Mittelalter durchzieht (Nominalismus und Realismus). Dem Judenthume war dies nicht fremd geblieben. Der Alexandrinismus war von solcher Mystik angehaucht, und das thalmudische Judenthum empfing Nachklänge davon in Ma'asse Bereschith und Merkhabah. Beim Sinken des Heidenthums erstand Neuplatonismus und Neupythagoräismus, das griechische Christenthum schwelgte gleichfalls darin, und ein Nachzügler davon ist das schon erwähnte Sefer Jezirah, das in Zahlen und Buchstaben das Geheimniss der Weltordnung zu erkennen glaubt. Das Büchlein wurde von Saadiah, Isaak Israeli, Jakob b. Nissim rationalistisch gefasst. Das Büchlein (über dessen Inhalt Vorles. III, 67 ff.) — verbreitete sich eine Zeit lang still; aber einflussreich —

wie es selbst Gabirol im Mekor Chajim II 27 Ende anführt, und wie es bei Aben Esra Bedeutung hat. Da man sich aus der Bedeutung der Sefiroth herausgelebt hatte, wurden daraus Sphären oder durchgreifende zehn Kategorieen, Prädicamente, וכלים, אין סוף עצמות, Eigenschaften, קליפות. Als der Streit zwischen Thalmud und Philosophie ernster wurde, bereits am Ende des 12. Jahrhunderts, tritt die Mystik, gestützt auf dieses Büchlein mit dem Anspruche als Chokmath ha-Kabbalah — gegen welchen Ausdruck Leon da Modena — auf, so wird schon Abraham b. David aus Posquières (dessen gefälschter Commentar zu Jezirah) und namentlich dessen Sohn Isaak dem Blinden wesentlich die Gründerschaft der Kabbalah zugeschrieben; in Deutschland Elasar b. Josua aus Worms, erste Hälfte des 13. Jahrhunderts, (רקח, סודי רזיא, beide = אלעזר, woraus רזיאל) und nun erstand auch ein Jüngerer von höherer Bedeutung, Moses b. Nachman aus Gerona (1200—1272), ein Spanier, von wissenschaftlicher Bildung — er war sogar Arzt*) — (wiss. Ztschr. V, 109), aber von romantischer Richtung, dem das Alte in strahlender Verklärung vorschwebt, so in seinem Kampfe für Alfasi gegen Serachjah ha-Levi (מלחמות ה'), für Simon Kairo gegen Maimonides [S. oben] (השגות לס' המצות), hier aber schon im Kampfe gegen freisinnige Kritik, so auch gegen Aben Esra (הולך רכיל בתוכחת מגולה ובאהבה מסותרת, יוצק זהב רותח בפיו, מגלה סודו אני) und Maimonides, den er aber doch hochstellt, im Moreh, wie er denn auch im Streite 1232 nicht die Personen und ihre Werke zu verdammen anräth, sondern das Studium

*) Bekannt mit medicinischen Werken. Commentar zu 1 M. 30, 14; so erklärt er auch den Spruch טוב שברופאים לגיהנם (Kid. 82a): לא מפני שיהא חשש איסור אמרו כן אלא לגנות דרכן של רופאים בפשיעות וזדונות שלהם אמרו כן כדרך שאמרו טוב שבטבחים שותפו של עמלק הא אלו נהג כשורה כ"ש שהוסיף זכות עצמו שאומנותו אומנות לסטי' ולא למד ממעשיהם vgl. auch Commentar zu 4 M. 21, 9, und ferner seine dem Arzte günstige Bemerkung zu Jebamoth 106a (תולדות אדם zur St.): רפאהו שיש לו שכרו משלם שחכמתו מכר לו והיא שוה דמים הרבה וי"מ וכו' ולדבריהם אין לרופא אלא שכר בטלה שלו ולא מסתברא וכו'.

der Philosophie, כדי להניח מכל וכל. Aber Nachmanides war kein eigentlicher Finsterling, seine Bibelcommentare, namentlich zum Pentateuch, sind voll der klarsten Blicke, und dennoch nebenher der abstrusesten Deutung. Einleitung, es seien נ' שערי בינה... וכלם נמסרו למשה חוץ מא' nämlich רכלת הנמסר למ"ר בשערי הבינה הכל נכתב בתוה בפי' או ברמיזה כתיבות או בגמטריאות או בצורות האותיות הכתובות כהלכתן או המשתנות בצורה כגון הלפופות והעקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהם und nachdem er über die geheime Wissenschaft der Alten spricht, fügt er hinzu: עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה; er warnt vor Missbrauch mit seinen Worten לא יושגו דברי ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולת מפי מקובל חכם לאוזן מקבל מבין והסברא כהן אולת וכו'. Schon beim Beginn über Abel von dem: והסוד המקובל בענין הבל גדול מאד, sagt er הבינו האנשים האלה סוד גדול מהקרבנות והמנחות וכן נח ורבותינו אמרו שגם אדם הראשון הקריב שור פר וזה יחסום פי המבהילים בטעם קרבנות ועוד ארמוז בו עיקר גדול und vielfach, so zu 1 M. 5 über das hohe Alter der ersten Menschen, zu 1 M. 24, 1, dazu Bab. bathr. 16b, wo er: ולרבותינו בזה ענין נפלא dazu A. Esra ודרש שבתו היתה שמה בכל צריך להוסיף בי"ת משרת das ist Nachmanides ein ענין עמוק מאד, ein סוד מסודות התורה, nämlich: יש בהקב"ה מדה תקרא כל מפני שהיא יסוד הכל ובה נאמר אני ה' עושה כל... והיא המדה הח' מי"ג מדות ומדה אחרת תקרא בת נאצלת ממנה ובה היא מנהיג את הכל והיא כית דינו של הקב"ה והיא שנקראת כלה בשה"ש... והיא שחכמים מכנים שמה כנסת ישראל... והמדה הזאת היתה לאברהם כבת....: ואילו ידע זה המתהדר בסודותיו תאלמנה שפתיו מהלעיג על דברי רבותינו ולכן כתבתי זה לסבור פי הדוברים על צדיקים עתק, was Sech. Cohen verspottet (jüd. Dichtungen, hebr. 28 ff., deutsch 49 ff.). Ebenso ist יבום ein סוד גדול מסודות התורה und so durchgehends. Interessant ist seine Erklärung zu 4 M. 14, 9: סר צלם מעליהם יתכן שירמוז הכתוב למה שנודע כי בליל החותם לא יהיה צל לראש האיש אשר ימות בשנה ההיא (vgl. Rokeach 221). So steckt Nachmanides tief in der verkrüppeltesten Kabbalah,

dergleichen enthält auch der Scha'ar ha-Gemul im Torath ha-Adam; über das Leben nach dem Tode äussert er sich so, dass man sieht, er ist geneigt, die Auferstehung anzunehmen, aber in Widerspruch geräth und seine Zuflucht zu der Ansicht nimmt, dass immer noch eine feine Hülle für die Seele übrig bleibe, ein Stück in den Knochen, das unvergänglich sei. Dieser Leib wird in der Hölle bestraft, an diesen knüpft sich die Auferstehung. So sucht er Leibliches und Geistiges zu verquicken. Es tritt eine Zeit des Wunderthuns und Wunderglaubens ein; alle Geister verfallen demselben.

Mit diesen Beispielen grosser Männer überfluthete nun der Schwarm der Halbwisser, die mit solchem Rausche sich selbst und Andere betäubten, am Ende des 13. und Anfange des 14. Jahrhunderts. Unter ihnen waren die einflussreichsten und verderblichsten Abraham Abulafia, der an verschiedenen Orten Spanien's, Majorka's, Sicilien's das tollste Zeug schrieb und lehrte und die Geister gewaltig umnebelte, auch in bedeutenden Schülern, wie Joseph Gikatilia, wirkte. Ueber einen Nabi aus Avila sich auszusprechen ist Addereth (Sal. b., G. A. 548) sehr in Verlegenheit, während er da und früher Abulafia als einen נבל bezeichnet. Es bedurfte unter solchen Umständen nur eines geschickt angelegten Betruges, um die Autorität zu einer unerschütterlichen zu gestalten. Dies gelang Moses de Leon mit seinem Sohar. Er schiebt ihn Simon b. Jochai unter und versteckt sein spätes Erscheinen unter eigne Weissagung (1 M. 21, 1 ed. Amst. I, 116b ff.). Die Lüge wurde bald entdeckt (Juch. Lond. 95 und 222) und erhielt sich dennoch: das Misstrauen schwand und die Heiligkeit nahm zu. Der ganze Inhalt zeugt für seine Jugend, die Sprache ist gemacht und oft falsch; er schreibt einfach Dinge aus spanisch-jüdischen Schriftstellern ab, nimmt auf vieles späte Halachische Bezug.

Ueber den Sohar vgl. Eliah del Medigo: Bechinath ha-Dath, Amst. 1629 u. Wien 1833, Leon da Modena: Ari nohem

Lpzg. 1840), Jakob Emden Mitpachath Sefarim, Amsterd. 1778 (gegen בן יוחאי v. Mos. Kunitz Wien 1815 neuerdings Rapoport, Nachalath Jehudah Lemb. 1873 [j. Ztschr. XI, 161]), Luzzatto זיכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ס׳ הזהר Görz 1852, geschrieb. 1826. Munk, Mélanges, Paris 1859 (II) 275—291. מכתב אחוז im Melo Chofn. 1840. Oberflächlich Frank, La cabbale, (deutsch von Jellinek 1844, darüber Joël, die Religionsphilosophie des Sohar 1849). Verschiedenes Jellinek; David Luria 'al Kadmuth Sefer ha-Sohar, wo angeblich Jeruschalmi's in G. A. der Geonim. Es steht fest, dass Recanate (14. Jahrh.) der erste ist, der des Buches gedenkt. Aber freilich, sein Einfluss war bedeutend, der, wenn auch Isaak aus Acco (Verfasser des hdschrftl. מאירת עינים), zweifelt (s. Juchassin a. a. O.), durch die Zeugnisse des oberflächlichen Schemtob b. Abraham Jam, Bechai b. Ascher und vieler Anderer bestätigt wird.

Die Verwirrung stieg mit דוכרא ונוקבא, סטרא אחרא — בר אלהין, זיווג וקדושין — vorzüglich Spielen mit חנוך und מטטרון als נער — während der ächte Simon b. Jochai מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהא Ber. r. c. 26 jer. Schabb. 6, 9, daher sagt Isaak ben Schescheth G. A. 157 mit Recht הגוים מאמיני השלוש והם מאמיני העשריות. Vereinigt mit dem Drucke führt dies zu massenhaften Uebertritten. Abner aus Burgos (Alfons aus Valladolid) אמרתי אפאהם אשביתה מאנוש זכרם, Don Salmon Levi (Paulus Burgensis a santa Maria), Josua Lorki (Geronimo de Santa Fe מגד״ף) s. Proben, Breslauer Jahrb. 1851, 52. Profiat Duran Efodi (Isaak b. Mose ha-Levi), ein überhaupt vielseitig gebildeter Mann, als Mathematiker: Chescheb ha-Efod (ms.), als Grammatiker: Ma'aseh Efod Wien 1865; als Philosoph: Commentar zum Moreh, als Polemiker: אל תהי כאבתך, durch Isaak Akrisch, dann von mir Kobez Wikkuchim (anon.) 1846, aber auch schon in Michtab achus, deutsch: w. Ztschr. IV, 452—458, auszügl.: Vorl. III, 106—108; ein grösseres Werk, Kelimath ha-Gojim, ungedruckt. Simon b. Zemach (תשב״ץ), dessen

Ssethirath Emunath ha-Nozrim in Milchemeth Chobah, Const. 1710 und in Keschethumagen, Liv. 1780, wo auch gegen den Islam, nebst Milchemeth Mizwah seines Sohnes Salomo (רשב"ש). — Die Vertreibungen mussten jede fortschreitende Entwickelung stören, die Geister trüben, die Messiassehnsucht steigern, 1321 גירוש הרועים Hirtenverfolgung, 1349 der schwarze Tod, 1391 (אל קנא), grosse Verfolgung in Spanien, wesswegen auch Isaak ben Scheschet (ריב"ש) und Simon b. Zemach Duran nach Afrika auswanderten. (Der „Akhbar" theilt [Arch. Jsr. 1856 Févr. S. 115] die Inschrift des Grabsteines Simon D's mit, der sich jetzt am Eingange der Stadt Algier befindet. Er kam 1391 als spanischer Flüchtling, ward der erste Rabbiner daselbst und Ordner der dortigen Gemeinde, starb das. 1433). Wir haben Isaak b. Schescheth's Kampf gegen die Kabbalah bereits erfahren, trotzdem dürfen wir nicht unter ihm uns einen Mann freier Auffassung denken. Vielmehr war er ein Thalmudist von reinstem Wasser, zwar nicht mystisch, aber streng in seinen Anschauungen und durch die Ansichten Anderer nicht von seiner Meinung abzubringen. So trat er strenge auf gegen das Lesen der Estherrolle in spanischer Sprache (G. A. 388—391, wie anderswo neugriechisch Zunz G. V. 411 u. A. a., 412 u. A. c., besonders weil wir האחשתרנים הרמכים (Esth. 8, 10) nicht übersetzen können und ruft aus: Wie könnte dies den Späteren bekannt sein, da es den Früheren nicht bekannt war? Er trat ferner auf gegen Chajim Galipapah (גאליפפה) den er selbst זקן שקנה חכמה ויושב בישיבה nennt, den er aber hart anfährt und ihm droht, weil er den Erleichterungen geneigt ist, ונעשה זקן ממרא (G. A. 394). Dieser wollte jede mögliche Concession, die irgendwie einen Anhalt im Thalmud habe, machen; was ihm nachgesagt wurde, war freilich geringfügig, die Haare am Sabbath kämmen, טמאת הכהנים, גבינות של גוים ,namentlich hebt er die unsinnige Form des כל נדרי hervor (M. Jafe im Lebusch sagt über dasselbe: אין בו ממש ואין לו שום פירוש. אלא הניגון בלבד ואינם יודעים ואינם מבינים מה שאומרים וכו׳)

und Aehnliches. In einem Igereth hageulah (angef. Ikkarim 4, 42) behauptete er כי כל נבואותיו של ישעי' היו על בית ב' בלבד, was schon vor ihm Mos. Gikatilia gethan. Simon b. Zemach war einer der vielseitigsten Gelehrten, überall klaren Blickes, seine Gutachten (über den Zeugeneid III, 15), sein Commentar zu Aboth, Magen Aboth, 4. Theil des grösseren philos. Werkes, wo auch die sog. Kescheth umagen aus Chelek Schossenu, starb nach 1440.

Aber auch solche Männer schwanden mehr und mehr dahin. Das Mittelalter in seinem Sinken schien allen Geist begraben zu wollen, die Völker vermochten sich nicht aus eigener Kraft zu erheben. Spanien nährte die Gluth eines unheiligen Glaubenseifers am Kampfe gegen die Ueberreste des Islam, setzte die grausamste Inquisition ein und jagte seine Juden am 2. Aug. 1492 fort. Die Leiden und der Seelenschmerz mögen hier nicht beschrieben werden; für die innere Geschichte sind die Zwangstaufen in Spanien, dann in Portugal zu registriren, überhaupt das Zerschneiden der eigenthümlichen spanisch-jüdischen Bildung, die auf fremdem Boden, — in der Türkei, Holland, England, Amerika — so sehr sie auch hie und da in diesen Ländern Fruchtkeime ausstreute, zu keiner neuen Entfaltung kommen konnte. Es waren Männer mit der Fülle hergebrachter Gelehrsamkeit, Kabbalisten, wie Juda b. Jakob Chajat in Minchath Jehudah zu Perez Ma'arecheth ha-Elahuth, Abr. Seba (סבע) in Zeror ha-Mor und Andere, bedeutende Thalmudisten, ein David ben Simra (רדב"ז) kabbalistisch gefärbt, u. A., besonders hervorragend Isaak b. Juda Abarbanel, ein Wilhelm von Humboldt, ohne dessen selbstständigen Geist, Commentator und Philosoph, neben dem Staatsmanne, geb. 1437, gest. 1508, durch seine Schicksale, seine Vielgeschäftigkeit, seine zahlreichen Werke, die ein ausgebreitetes Wissen enthalten, die aber so recht seinen scholastischen Geist bekunden, berühmt ohne zu fördern. Jakob ben Chabib in Saloniki, Herausgeber des En Jakob, welche Sammlung freilich fast mehr schadete als nützte. Abrah.

Sakut, Mathematiker und Historiker, in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts (1502 - 6), (יוחסין) in Tunis.

Eine Hauptsache war das מקדים רפואה למכה. Erst zu allmählicher Zeitigung gelangten die Wirkungen von grossen Erfindungen und Entdeckungen. Das Schiesspulver brach die Ritterburgen, zerstörte den Feudalismus und gründete das allgemeine gleiche Bürgerthum; Copernicus, dessen 400jährige Feier erst begangen worden, begründete das neue Sonnensystem, wonach die Erde sich um die Sonne bewegt; den 3. August 1492, einen Tag nach der Vertreibung der Juden aus Spanien, lichtete Christoph Columbus, der Genuese, die Anker, um Amerika, den neuen Welttheil, der bestimmt sein sollte, eine neue Aera der Freiheit zu eröffnen, zu entdecken. Unmittelbarer wirkte die Erfindung der Buchdruckerkunst 1440. Italien und Spanien sind die Wiege der jüdischen Typographie, hier, wie es scheint, erst etwas später, Ixia (אישיאר) und Lieria, in Lissabon (לסבונא) und Guadalaxara (חוד אלחגארה) erst am Ende der 80er Jahre, in Italien schon 1475 in Pievo di Sacco und Reggio in Calabrien, Mantua durch Abraham Cumnal, Brescia (ברישא), Rimini, besonders Soncino durch die Familie der Soncinaten, zuerst Moses, der 1450 gegen Capistrano gekämpft, dann seine Familie an den verschiedensten Orten Italiens, die Thalmud und Bibeln herausgaben, besonders Gerschom, (Geronimo, Hieronymus,) der auch Italienisches und Griechisches druckte und in der Türkei Druckereien gründete. Erst dadurch war allgemeine Verbreitung der Bildung ermöglicht. Die grossen Bibeln, später mit den Uebersetzungen haben erst die Erkenntniss des Judenthums vorbereitet. — Fast von noch unmittelbarerer und tiefer greifender Wirkung war die Eroberung des byzantinischen Reiches 1453 durch die Osmanen. Untergeordnet ist die Folge, dass ein welker Zweig des Christenthums abgehauen wurde; dieses konnte an seiner Heimathsstätte keine Volkskraft und keine Geistesbildung erhalten, um so weniger fördern, es hatte längst seine Bedeutung an Rom abgegeben. Die Osmanen waren

und sind nicht fähig eine neue Cultur zu schaffen. Aber eine freie Stelle boten sie damals den Juden dar, was diesen freilich wiederum zum Nachtheile ward. Welthistorisch aber war die Aufgrabung des verschütteten Griechenthums durch die Flüchtlinge, womit sie der Sehnsucht der Zeit begegneten und eine wunderbare Erfrischung den Geisten brachten und trotz allem Poltern der Dunkelmänner die Geisteskerker sprengten. Von da an entstand erst der noch fortwirkende Kampf zwischen der selbstständigen humanen Bildung, wie die Griechen darin vorangegangen, der unmittelbaren Gotteserkenntniss, wie das Judenthum sie verkündete, auf der einen, und dem Halten an herkömmlichen geheiligten Irrthümern nnd Wahngebilden, wie das Christenthum, die verhärtete Gestalt des Judenthums es vertrat, auf der anderen Seite. Das Judenthum — ebensowenig wie das Griechenthum — erwies sich längere Zeit nicht als thätiger Factor, als reich sprudelnde Quelle. Es erstand zuerst in Italien, 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts, eine neue Art des Philosophirens, die wieder mehr auf Plato zurückging, schöngeistig combinirte. Juda Messer Leon (Nofeth Zufim, gedruckt Mantua v. 1480 und Jellinek), Juda Abarbanel (dialoghi di amore, verf. 1502, gedr. nach seinem Tode Rom 1535, wo zu den ewiglebenden Chanoch und Elias hinzugefügt: et anco san Giovanni Evangelista), Grammatiker wie Abram de Balmes (gest. 1523, Mikneh Abraham), Jeh. Muscato (Kol Jehudah, gest. c. 1590, gedr. 1594) gibt ganz Vortreffliches; von tiefeinschneidender Wirkung waren Eliah b. Ascher (vgl. Massoreth hamassoreth Vorr. II, 5), Levita הבחור, Lehrer der christlichen Lehrer, des Card. Egidio, Sebastian Münster, Paul Fagius, der zugleich Drucker mehrerer seiner Werke, seiner Ausgabe der Kimchi'schen Werke und eigener Grammatiken, auch Tischbi, Methurgeman, (geb. zu Neustadt a. d. Aisch c. 1472, starb als hoher Siebenziger 1549,) ein Deutscher, aber in Italien wirksam, auch Corrector bei den Jakob ben Chajim'schen Bibelausgaben 1524 — 1525 [über

diesen s. ob. S. 60.]; aber besonders wichtig durch seine Massoreth hamassoreth (deutsch von Semler, Halle 1772, withan engl. transl. ..... note sed. Ginsberg London 1867), worin er die Jugend der Punktation lehrte, ferner Asariah de Rossi in Ferrara geb. 1514, gest. Ende 1577 כסלו של"ח, der erste und einzige Kritiker bis zur neueren Zeit, der historische Zweifel anregte, immense gesunde externe Gelehrsamkeit entfaltete und benutzte, zuerst auf Septuag. und Philo hinwies (s. Biogr. v. Zunz in K. Chem. V, Wien 1841 S. 131, 158, Nachtr. VII., 1843 S. 119—124) Mëor Enajim in 3 Theilen: Kol Elohim, Hadrath Sekenim, (Pseudo Aristeas,) Imre Binah (Wien 1829), dann Mazref la-Kessef, Mantua 1574, Berlin 1794 durch Satanow, durch Filipowski Edinburg 1854.

Von einschneidender Wichtigkeit war der Uebergang jüdischer und biblischer Gelehrsamkeit zu den Christen. Schon früher waren wohl hie und da übergetretene Juden und ihre Schüler bekannt mit den Schätzen der Juden, aber sie dachten nicht an deren selbstständige Verarbeitung. Nun aber waren durch den Humanismus zwei neue Momente gekommen, der Wissensdurst mit etwas Gelehrteneitelkeit, das Verlangen ein trilinguis zu sein, und die platonisch-mystische Vertiefung, die in der Kabbalah trefflich vorgearbeitet fand. Und da ist ein Mann von hervorragendster Bedeutung: Johann Reuchlin, geb. den 22. Febr. 1455 zu Pforzheim, gest. 30. Juni 1522. Auch Italiener, wie die Grafen Pico von Mirandola, Schüler des Juda Abarbanel, hatten schon in der jüdischen Literatur herumdilettirt, sich an den mystischen Anklängen erfreut, aber es war eben Dilettantismus, der mehr Eleganz, ästhetische Befriedigung, als gründliche Belehrung suchte; dem Deutschen war es um den Ernst der Wissenschaft zu thun, aber er huldigte der Zeitrichtung und versenkte sich in die Kabbalah. Sein erstes grösseres Werk war de verbo mirifico 1494, wie er mit de arte Cabbalistica 1517 seine grösste wissenschaftliche That vollbrachte. Sie sollte ihm

Mittel zur Begründung des Christenthums sein und so war es neben dem wissenschaftlichen Eifer religiöse Wärme, die ihn für diese Studien erfüllte. Jakob b. Jechiel Loans, der kaiserl. Leibarzt in Wien, Obadia Sforno in Italien, ein fruchtbarer philosophischer und exegetischer Schriftsteller waren seine Lehrer, brieflicher Verkehr mit gelehrten Juden, wie Jakob Margolith in Regensburg sollte ihm weitere Hilfsmittel verschaffen. Die Theilnahme für die jüdische Literatur sollte aber bedeutendere Folgen haben, indem gerade um diese Zeit auch ein getaufter Jude, Johann Pfefferkorn, die Vernichtung aller jüdischen Schriften anregte, für die Reuchlin, auch um ein Gutachten angegangen, in die Schranken trat, dadurch in widerwärtigen Streit gerieth, aber auch die ganze gebildete Welt zur Parteinahme für die jüdische Literatur aufrief und dem Kampf der Humanisten gegen die Dunkelmänner, zumal in Köln — der damaligen Centrumspartei — die Richtung für und gegen die jüdische Literatur gab, so dass auch die einschneidende Schrift: epistolae obscurorum virorum — deren erster Theil sicher zunächst Ulrich von Hutten angehört — dafür kämpfte. Freilich war dies mehr Parteisache, denn in der That hatten die Humanisten weiter kein besonderes Interesse weder für die kabbalistischen Schriften, noch für die hebräische Literatur insgesammt, allein R. selbst baute die hebräische Wissenschaft vielseitig an. Rudimenta hebr. 1506, wo er, ein zweiter Hieronymus, für den hebräischen Text sich gegen die Vulgata erklärte; 7 Busspsalmen 1512, Ka'arath Kessef von Joseph Esobi in dems. Jahre; de accentibus et orthographia ling. hebr. 1518. Er ward so Lehrer und Anreger der Christenheit, die dann, durch den Druck in den Besitz der Hülfsmittel gesetzt, weiter in den Kenntnissen voranschritt, lange Zeit ängstlich den rabbinischen Führern folgend, obgleich widerwillig gegen sie kämpfend, aber jedenfalls dadurch von traditionellen Annahmen befreit und allmählich zur Selbstständigkeit heranreifend. Auf die Juden selbst hatte das Vorgehen R.'s keine Wirkung,

trotzdem dass er den jüdischen Leibarzt des Papstes, Bonet de Lates, 1513 zu seinen Gunsten aufrief (L. Geiger, Reuchlin, Lpz. 1871, j. Ztschr. VIII, 241—63). Aber wie die ganze humanistische Bewegung, so war auch namentlich R.'s Thätigkeit die Vorbereitung für die Reformation. Philipp Melanchthon war sein Grossneffe, die andern seine mittel- oder unmittelbaren Schüler, die Unbefangenheit und die Fähigkeit, den hebräischen Text sich selbstständig zu erschliessen, war sein Erbe, und so schlingt sich das grosse Weltereigniss, die christliche kirchliche Reformation, abgesehen von ihren einflussreichen Folgen, auch auf das Judenthum, unmittelbar in die Geschichte des Judenthums.

Etwa 350 Jahre sind es, seitdem die ersten Kolbenschläge gegen die verriegelten Pforten zur Befreiung des eingefangenen Geistes geschehen, und noch ist der Sieg bei den im Erfolge wechselnden Kampfe nicht errungen. Was sind zehn Geschlechter in der Geschichte! Aber das Errungene bleibt doch unverlierbar. Die Trennung ist nicht wünschenswerth aber zuweilen nothwendig und ist jedenfalls die Freiheit dann unentreissbar. Was Martin Luther 1517 mit seinen Thesen begonnen, 1530 mit der augsburger Konfession vollendet, was so Viele mit ihm ausgeführt, das hat der Menschheit einen mächtigen Anstoss gegeben und ihre geistige Physiognomie vollständig geändert. Er und seine Genossen gingen in beengtem Sinne vor, aber sie verstanden es, den Alp der Hierarchie von sich abzuwälzen, und so ward der Wissenschaft eine freie Gasse geöffnet. Luther selbst hat das grosse Werk der deutschen Bibelübersetzung vollführt, das allerdings auch für die hebräische Bibel, wenn er sie auch gern christianisiren mochte, epochemachend war. Waren ja auch für ihn die Rabbinen, wenn auch nur mittelbar, Führer (er will freilich seine Abhängigkeit nicht eingestehen, vgl. L. Geiger, d. Stud. d. hebr. Spr.-S. 6, Göttg. g. A. 1874 N. 4, S. 106 aus Luther's Vorr. z. lat. A. T.), denn Nicolaus de Lyra, der Raschi und andere Rabbinen be-

nützte, war sein vorzügliches Vorbild, woher der Spruch: si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset, hätt' Lyra nicht geleiert, hätt' Luther kein Tanzfest gefeiert (Siegfried in Merx' Archiv Bd. I, 428 ff.). Aber wiederum ist die unmittelbare Wirkung auf die Juden ziemlich untergoardnet, es fehlt die wissenschaftliche Grundlage, es fehlt die Sprache. In Italien und Spanien war die Reformation bald unterdrückt, in Frankreich, der Schweiz, England war die Anzahl der Juden verschwindend, Deutschland verfiel in die ärgerlichste Zänkerei und die allgemeine Bildung stand noch sehr zurück, der Druck ward auch durch die Reformation nicht erleichtert, Hass und Hohn vielleicht noch erhöht, wie Luther selbst darin umschlug (frei in „An den Adel deutscher Nation", „dass J. Chr. ein geborner Jude sei," gehässig in: „Wider die Juden und ihre Lügen"). Und dennoch blieben die Folgen, wenn sie auch nicht von dauerndem Einflusse waren, nicht aus.

Betrachten wir zunächst die wissenschaftliche Anregung, wie sie sich ausserhalb des Judenthums für ihre Literatur geltend macht. Von grosser Bedeutung sind die schon genannten grossen Bibelausgaben und die daran sich knüpfenden Studien, besonders mit der Veröffentlichung der alten Commentare in den rabbinischen Bibeln und dann mit den Uebersetzungen, deren erste Ausgaben fast gleichzeitig, erstere durch Felix Pratensis in Venedig 1516—17, die zweite bedeutendere durch Jakob b. Chajim, mit Massorah, El. Levita [s. ob. S. 172], letztere im Auftrage des Kardinals Ximenes in Complutum, Alcale di Hinares, Complut. Bibel, das. 1514—17 durch den getauften Juden Alfons di Zamora, wo das Thargum wichtig, aber auch 70 und Vulgata, diese in der Mitte zwischen hebräischem Text und Jenen, „wie Christus aufgehängt zwischen zwei Schächern"! Demgemäss ward auch der griechische Text mehrfach willkürlich geändert, wonach die Antwerpner Polyglotte (durch Arius Montanus) 1569 bis 1572, von grösserer Bedeutung, die Pariser Polyglotte 1628—45, Lond. 1653—57, wo zuerst syrisch, arabisch

und samaritanisch, bei den beiden ersteren Gabriel Sionita, bei letztern Joh. Morinus thätig, bei der Londoner die bedeutendsten Gelehrten, wie Pococke und Castellus. Es entstand eine eigenthümliche Bewegung. Durch die Reformation ward die Tradition und der geläufige lateinische Text erschüttert, man hob den hebräischen Text für die hebräische Bibel, hebraica veritas, den griechischen für das N. T. auf den Schild; umgekehrt die katholische Kirche, welche im Tridentiner Concile die Vulgata als kanonisch promulgirte. Hier war nun die eigenthümliche Geistesverschlingung, dass die Gefesselten freie Kritik übten, indem sie, sich der Bemerkung Levita's bemächtigend, die Jugend der Punktation betonten, die Uebersetzungen benutzend, die Unsicherheit unseres Textes nachwiesen, die treuen Uebersetzungen, namentlich die chaldäische, lieber herabdrückten — namentlich Morinus in höchst gesunder Weise —, während die Protestanten sich auf unseren hebräischen Text mit Haut und Haar steifen zu müssen glaubten. Natürlich hielt denn auch diese beiderseitige schiefe Stellung nicht an. Allein dennoch konnte bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts von einer fruchtbaren Einwirkung christlicher Gelehrsamkeit auf die Wissenschaft des Judenthums nicht viel die Rede sein, da sie viel zu unselbstständig war.

Das 16. Jahrhundert bietet uns im Ganzen die traurige Erscheinung, dass die Entwickelung in der Geschichte nach mächtigem Anlaufe einen so entsetzlichen Rückschlag erleidet. Die geistigen Errungenschaften gehen zwar ebensowenig wie der Erwerb an Freiheit verloren, werden aber arg verkümmert: Die freie Richtung bleibt auf halbem Wege stehen und verengt sich immer mehr, das Alte bleibt in seiner starren Consequenz und seiner an äusseren Mitteln reichen und über die Gemüther ererbten Macht Die Reformation siegte eben nur da, wo die Politik sie begünstigte, da Staats- oder richtiger Fürstenmacht ihr Interesse darin fand, mit den bestehenden Verhältnissen zu brechen und das geschah nur von den ungünstig situirten Staaten, d. h. Fürsten.

Daher brach sie in den kleinen fürstlichen Territorien Deutschland's durch, die sich von der kaiserlichen Macht unabhängig zu machen, ihren Besitz durch die reichen Kirchengüter zu vergrössern ein Interesse hatten, oder wenn die augenblickliche Laune eines Despoten, wie Heinrich VIII. von England, mit den Kirchensatzungen in Conflikt gerieth. Die mächtigen Fürsten in instinctiver Erkenntniss von dem Zusammenhange geistig-kirchlicher und bürgerlich-staatlicher Freiheit, hielten an der alten Kirche fest, verfolgten die neuen Bestrebungen, vernichteten die ausgestreuten Saaten bis zur tiefsten Wurzel, und auch da, wo sie durchdrang, musste die Reformation sich zu dem Masse verengen lassen, das die bevormundende Staatsweisheit für angemessen hielt. Die freieren und kühneren Männer wurden als „Schwarmgeister" verdächtigt, verkannt, verbrannt. Selbst ein freies Gemeinwesen, wie die Schweiz, hielt sich innerhalb dieser Gränzen und die Geistesfreiheit wurde nur soweit geduldet, als ihre Aeusserung zur staatlichen Anerkennung sich emporgerungen hatte. Diese Feststellung der Gränze — Unabhängigkeit vom Papste, geringere Heiligkeit des Priesters, Abschaffung der Messe, des Marien- und Heiligencults, Transsubstantiation — konnte dem Judenthum keinen Aufschwung bieten, so lange Gottheit Jesu nebst Dreieinigkeit, Erbsünde nebst Erlösungswerk und alle daran sich anschliessende Vernunftwidrigkeit blieb. — Nur in jenen Gegenden, wo entweder das staatliche Leben eine weniger feste Organisation hatte und andere gegebene Verhältnisse eine Opposition gegen das enggeschlossene Kirchensystem erleichterten, konnten die kühneren Geister eine zeitweilige, wenn auch nicht lange andauernde Wirksamkeit ausüben, die auch ihre fruchtbare Wirkung auf das Judenthum hatte. Das war nun aber gerade in dem weniger gebildeten slavischen Osten der Fall. Dort war die Berührung mit der griechischen Kirche eine Anregung, sich von dem drückenden Joche der römischen Hierarchie zu befreien. Wir sehen daher in Böhmen, zumal schon vor Luther, einen

Johannes Huss, einen Hieronymus von Prag, den Kampf aufnehmen, untergehen, und dennoch in den Bestrebungen ihrer Anhänger fortleben. Dies erweckte auch eine Blüthezeit für Prag's Judenheit. Lippmann aus Mühlhausen, Verf. des Nizzachon, blühte dort, der, wenn auch kabbalistisch gefärbt, doch mit Glück gegen einen getauften Juden Peter auftrat und ein Werkchen von tiefeingreifender Wirkung schuf, dessen Bedeutung in Folge seiner Bestreitung durch Hakspan 1644 wuchs (Bresl. jüd. Volkskal. 1854). Eine interessante Erscheinung ist David Gans, in Lippstadt (Westph.) 1541 geboren, wo er das Vehmgericht kennen lernte, der zum tüchtigen Mathematiker sich heranbildete, in Prag blühend (gest. 25. Aug. 1613) mit Keppler und Tycho de Brahe in Verkehr; sein Nechmad we-naïm Jesn. 1743, besonders einflussreich durch seinen Zemach David 1592, I. jüd., II. allgem. Weltgeschichte in Chronikart. Aus der letzteren werden wohl Wenige etwas gelernt haben, und seine Quellen, worunter obenan Cyriacus Spangenberg (geb. 1528, gest. 10. Febr. 1604) steht, sind seicht und trübe, auch sein erster Theil ist höchst unbedeutend und war doch für seine Zeit beachtenswerth und einflussreich. Er beschliesst den jüdischen Theil mit den Zeitgrössen Prag's, Mordechai Meisel, dem hochherzigen Wohlthäter, Mordechai Jafe, Verf. des Lebusch und anderer Werke, Commentar zum Moreh: Lebusch Pinnath Jikrath, der 1592 nach Prag als Rabbiner kam, gest. c. 1611, auf Löwa b. Bezalel folgend, welcher in diesem Jahre, nachdem er in Mähren c. 20 Jahre gewirkt, 1573 in Prag Rabbiner wurde, 1592 nach Posen ging, gest. 18. Elul 1609 (Prag?). Mehr als seine Werke, worunter besonders Nezach Israel, Thifereth Israel, (auch gegen Pilpul, der zunächst gleichfalls einem Prager Jakob Pollak, gest. 1530, seine Ausbildung verdanken soll), und Beer ha-Golah (Vertheidigung gegen Meor Enajim) beachtenswerth, hat der Wundernimbus ihn zum Hoch R. Löb gemacht. Davon erzählt der ehrliche Gans zwar nichts, aber er berichtet

treuherzig vom Jahre 1592, in diesem Jahre habe der Kaiser Rudolph Löwa zu sich rufen lassen, ihn sehr wohlwollend aufgenommen, mit ihm gesprochen כאשר ידבר איש אל רעהו, aber ומהות ואיכות הדברי׳ סתומי׳ חתומי׳ ונעלמים. Seine Golem-Geschichte mit dem durch sie veranlassten doppelten מזמור שיר ליום השבת ist, wie der Göthe'sche Zauberlehrling, eine beliebte Sage geworden.

Von weit grösserem Einflusse, namentlich auf die Juden, war die Bewegung in Polen. Unter Lelio Socino und dessen Neffen Fausto S. erstand die Secte der Socinianer (Antitrinitarier, Unitarier), die entschieden vordrangen, wenn sie auch, Vorgänger der Rationalisten, an Jesus und den christlichen Aufstellungen festhalten. Verfolgt, fanden sie nur in Polen und Siebenbürgen Schutz. Von der reichen Literatur, die sich durch diese Bewegung erzeugt, ist wenig zurückgeblieben, spätere fanatische Wuth hat sie zu Seltenheiten gemacht, so dass wir von ihnen mehr aus einer jüdischen Schrift erfahren; Nicolaus Paruta, geborener Italiäner, de uno vero deo, Martin Czechowitz und Simon Budny (freisinnige Bibelübers., Nieswiz 1572) werden durch sie bekannt. Denn diese Bewegung weckt mit einem Male eine bis dahin schlummernde jüdische Bevölkerung und ruft eine neue jüdische Literatur hervor. Schon lange waren Massen von Juden nach Polen geströmt, namentlich von Deutschland, aber wenn nicht einmal von einem versprengten Schüler, einem R. Isaak me-Russia, und ähnlichem die Rede ist, dringt kein Geisteslaut von ihnen zu uns. Da entsteht wie plötzlich ein reges Treiben, die Pressen in Krakau und Lublin sind ungemein thätig und fördern viel Gutes, namentlich altes Gut zu Tage. Aber auch Männer treten hervor mit reichem Wissen und einer namentlich ausgebreiteten thalmudischen Gelehrsamkeit. Der Gründer der dortigen Schulen war Schalom Schechna in Lublin, ein Schüler Jakob Pollak's, gest. 1557, und zu den hervorragendsten Grössen gehören Moses Isserles (רמ"א) und Salomo Luria (מהרש"ל), beide 1573 gest., und ein jüngerer, Samuel Edels (מהרש"א), gest. Ende 1631.

Betrachten wir vorher noch die neue Anregung, welche die polnische Bewegung dem Karäismus verlieh, wie sie von den Gemeinden in Lucz und Troki ausging. Hier zeigte sich wieder der grosse Vorzug einer wenn auch beengten Freiheit, sie standen bald mitten drinn, lasen polnisch und lateinisch, eigneten sich vielfaches Wissen an. Da ragt nun Isaak b. Abraham Troki hervor mit seinem Chisuk Emunah, 1593, (mit kleinen Ergänzungen seines Schülers Joseph b. Mord. Malinowsky). Das Buch hatte das seltsame Geschick, dass ein Abschreiber aus dem Jahre 1615 es verstümmelte, bald aus Missverständniss, bald aus Beschränktheit, die kleinen karäischen Spuren verwischt, den Verf. zu einem Krakauer macht. Während das Buch so eine Zeit lang verdunkelt ward, hatte es das Glück, dass Joh. Christ. Wagenseil (geb. 1633 in Nürnberg, später Prof. der Jurisprudenz und orientalischen Sprachen in Altorf) auf seiner Reise mit dem Grafen Abensberg in Ceuta es, freilich nur verstümmelt, bei einem jüdischen Einwohner fand und von ihm zum Geschenk erhielt; er gab es mit einigen kleinen Schriften ähnlichen Inhalts 1681 in der Sammlung tela ignea Satanae heraus mit lat. Uebers. dann wieder Amst. 1708 und jüd. deutsch 1717. Voltaire hat ihn sehr anerkannt (Oeuvres compl. Gothe 1787 T. XLVII, p. 400). Unger (bei Wolf) hat aus einem Manuscript ihn berichtigt, de Rossi in seiner bibl. antichr. erkannte schon daraus und aus anderen Umständen, dass er ein Karäer sei, es wollte aber nicht durchdringen, bis ich es in den „Proben jüd. Vertheidigung“ (im Bresl. Kalender auf 1853 und besonders: Isaak Troki, ein Apologet des Judenthums am Ende des 16. Jahrhunderts, Bresl. Kern 1853) nachgewiesen und noch auch Manches weiter begründet habe, so dass es allerdings nunmehr das Ei des Columbus ist. Neuerdings von David Deutsch correct herausgegeben.

Kehren wir jedoch zu unseren beiden, thalmudisch sehr einflussreichen, Grössen zurück! Salomo Luria war ein Mann von grossem Scharfsinn, von selbstbewusster

Kraft, der mit stolzem Selbstgefühl gegen alle abweichenden Richtungen auftrat. Er ist ein Thalmudist von ächtem Schrot und Korn, aber kein Pilpulist, wie er darüber in der Vorrede zu Jam Schel Schelomoh Baba Kama und sonst sich ausspricht, er ist ein etwas gefährlicher Textkritiker, die רש"ל גרם רש"ל מוחק זה verwischen zu leicht alte Lesarten, sie sind als Glossen in Chokhmath Schelomoh gesammelt, weiter ausgeführt in Jam schel Schelomoh und in seinen G. A., er ist, ohne auf den Buchstaben zu schwören, doch entschiedener Gegner der Philosophie, die in den bewegten Geistern der Polen sich geltend machte (in G. A. רמ"א No. 6 ועתה אני הגבר ראיתי בתפלות ובסדורי הבחורים רשום בהן תפילת אריסטו וזו היא אשמת הנשיא כמותך שנושא להן פנים מאחר שאתה מערבו בדברי אלהים חיים), wie denn dieser Briefwechsel hochinteressant ist, wo Salomo Luria dem Isserles seine Neigung zur Philosophie, dieser ihm seine Hinneigung zur Kabbalah vorwirft, Luria stolz, ihm auch seine incorrecte Schreibart הייתי יוכל u. dgl. vorhält, dieser anständig und fein jenen abwehrt (זו מחלוקת ישנה בין החכמי' ולא אצטרך להשיב עליה וכו'). Luria war freilich kein Kabbalist von Beruf, aber er spielt gern mit der Kabbalah und interessant ist, wie er sich die auseinander gehenden Ansichten zurechtlegt, als durch die in verschiedene שערים oder צנורות eingegangenen vorgeschaffenen Seelen bewirkt, erklärt. Er bleibt immer ein Mann offenen Blickes, der auch für Geschichte Sinn hatte, daher auch seine chronologischen Mittheilungen in G. A. 29, die, wenn auch lücken- und fehlerhaft, vielfach alleinige Quelle sind.

Ein Geist ähnlicher Art, noch mehr bekannt und eingreifend geworden, war Moses Isserles; er war ein systematisch zusammenfassender Geist, der nicht mit einzelnen Erklärungen sich begnügte, sondern zu den Resultaten hindrängte, ein philosophischer Kopf. Wir besitzen keinen Commentar von ihm, aber Zusammenfassungen, so Thorath ha-Chatath über Issur we-Hetter nebst Hilkhhoth Niddah. Besonders beachtenswerth sein ziemlich unbekanntes Thorath haolah, Prag 1569, Königsberg 1853, wo er sich

ebenso als klarer Denker und dennoch wieder als Sohn seiner Zeit zeigt. Er ist Gegner der Kabbalisten, denn sie erheben die Sefiroth zu selbstständigen göttlichen Wesenheiten, sie sprechen von פגם, womit sie eine directe Einwirkung der menschlichen Handlungsweise auf Gott, ein Verändern, Schmälern der Gottheit selbst durch menschliche Sünden behaupten; das ist ihm Unsinn, falscher Glaube, versöhnlich will er ihre Worte philosophisch zustutzen, doch sieht er, dass er ihnen dann eigentlich Zwang anthut und meint: ihr Hass gegen die Philosophie lässt sie alles Mass überschreiten, so dass sie deren Ansichten völlig missverstehen (III, c. 4), dennoch begegnen wir auch bei ihm genug Kabbalistischem. Er ist gegen jene Aeusserlichkeit, wie sie z. B. Abarbanel, David ben Abi Simra mit Emphase aussprechen, das Judenthum habe keine עיקרים, es sei ihm Alles עיקר: das verwirft er als oberflächliches Gerede, eine jede Religion muss Grundwahrheiten haben, die sie als Bedingung ihres Bestandes, als ihre Eigenthümlichkeit anerkennt, und aus der Ansichten und Handlungen entspringen (I, c. 16). Nebenbei ist er doch der zäheste Anhänger jedes kleinsten Brauchs. Er meint, man solle Beweise und Verstandesgründe, vermöge des Nachdenkens Wahrheiten und Pflichten erkennen und behauptet zugleich, man gelange durch die Thorah zur Vollkommenheit und ewiger Seligkeit, weil zur Erkenntniss der Wahrheiten, die die Philosophen vergeblich gesucht (III, c. 47), er verkennt nicht das Abschüssige, welches in der Symbolisirung liegt und sagt über Aramah in Akedah: „In der That wundere ich mich über ihn, wie er sagen konnte, Gott sei in einem geschlachteten verwesenden Widder symbolisirt“ (III, c. 47), findet dann aber selbst in diesem Widder die „zehnte Sphäre“, nämlich die der Vernunft angedeutet und sein ganzes Werk ist solche symbolisirte Deutelei des Tempels, seiner Geräthe und der Opfer. Da soll denn Alles sinnvoll sein, denn die Worte der alten Lehrer so zu deuten, dass sie nicht מכחישים עם המפורסמות מסכימי' עם המושכל הנה מה טוב ומה נעים (I. c. 2), und

schliesslich sieht er auch in תשליך = machen Philosophie (III, c. 56) und Asarjah de Rossi sagt richtig von ihm (Meor Enajim Imre Binah c. 11 Ende): פתר הדברים באופן ממשך ומורט, hätten die Thalmudisten das sagen wollen, würden sie es mit seinen Worten gesagt haben.

Wenn in diesem Werke des Mannes Geistesrichtung sich offenbart, so ist doch der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit in dem thalmudischen Gebiete. Auch hier dürfen wir nicht durch die Art, wie man ihn benutzt hat, ihn verkennen. Er ist kein gedankenloser Finsterling, der an der Verkümmerung des Lebens und an Erschwerungen seine Freude hat. In seinen G. A. ist er fern von peinlicher Aengstlichkeit. Er verwirft z. B. das von Anderen beabsichtigte Verbot des in Italien eingeführten Olivenöls, weil es angeblich mit Schweinefett bestrichen werde, um klar und frisch zu bleiben (G. A. 53, 54), er entschuldigt die Mähren (G. A. 124), die damals den von Christen zubereiteten Wein tranken, er verrichtet selbst am Freitag Abend nach Einbruch der Nacht eine Trauung, um grossen Nachtheilen der verwaisten Braut vorzubeugen. Wenn er dennoch mit seiner Mappah, die er über den Schulchan Aruch breitete, die Tafel noch karger machte, so lag dies in der Zeit. Doch bevor wir die Tischdecke betrachten, muss der Tisch selbst unsere Aufmerksamkeit erwecken, und so müssen wir zuerst die gleichzeitige Entwicklung im Orient in's Auge fassen.

Die nach der Türkei eingewanderten Juden trafen dort auf bedeutende Männer in jüdischen Gemeinden. Nennen wir unter ihnen Elia b. Abraham Misrachi (gegen 1522 gest.), der, ein gebildeter Mann, in freundlicher und gegnerischer Beziehung zu den dortigen Karäern stand, Verf. v. Melecheth ha-Mispar (Const. 1532), das im Auszuge von Schreckenfuchs mit seiner Uebersetzung und Seb. Münster's Anm. 1546 erschien, dann G. A. und anderes Thalmudische, besonders bekannt durch seinen einsichtsvollen Commentar zu Raschi; dann Moses Kapsali, ein sehr selbstständiger, hochgestellter Mann, der vom Sultan

zum Oberhaupt der Juden eingesetzt worden, die Aufnahme der Exulanten durch Sammlungen förderte, aber Undank geerntet zu haben scheint und dadurch in heftigen Streit mit Joseph Kolon in Mantua, dem freisinnigen Abweiser der Minhagim, gerieth, wobei der gebildete Juda Messer Leon sich auf die Seite Kapsali's neigte. Unter den Eingewanderten ragten besonders hervor Jakob Berab, der nach zeitweiligem Aufenthalte in Afrika und vielfachen Wanderungen gegen 1534 in Safeth das Rabbinat übernahm, und Levi b. Jakob Chabib, der von Salonichi nach Jerusalem übergesiedelt war. Spanischer Stolz stachelte den Ersteren, in Verbindung mit seinen Genossen die Herrschaft erringen zu wollen, im Bewusstsein höherer thalmudischer Gelehrsamkeit die abweichende Entscheidung der Eingeborenen abzuwehren, die Herstellung einer Obermacht, die die Fülle geistlicher Gewalt in sich vereinige, zu erstreben; er wollte die Semichah wieder aufrichten, gestützt auf die Aeusserung des Maimonides, dass dies in Palästina geschehen kann, ein Unheil, dem der Letztere kräftig begegnete, trotzdem ihm vorgeworfen wurde, er sei als Knabe heimlich Christ gewesen. Dennoch erlangte Palästina durch die Heiligkeit seines Bodens einen unberechtigten und hemmenden Einfluss. Von geringerer Bedeutung ist, dass die Wallfahrtsfrömmigkeit untergeordneten Produkten einen unverdienten Werth beilegte. So wenn die Werke des Italieners Obadia di Bertinoro, gest. gegen 1510, des Mischnahcommentators, der bloss aus Raschi und Maimonides compilirte, aber in höchst ungeschickter Weise oft Widersprechendes — wie ihm Lipmann Heller in Thossafoth Jomtob, der ihm doch durch sein פי' הר"ב ein höheres Ansehen verlieh, genügend nachweist — unverdientermassen geschätzt wurden, wobei ihm seine wissensfeindliche Richtung nicht besonders angerechnet sein mag (vgl. Sanh. 10, 1).

Wichtiger war die dort zur Herrschaft gelangte Kabbalistik, die in der ganzen Zeit ihre Nahrung fand, namentlich aber bei den aus ruhiger Entwickelung Losgerissenen, zu schwärmerischer Versenkung Geneigten, die

aus katholischem Einfluss hervorgingen und nun an den Trümmerstätten ehemaliger Herrlichkeit und auf heiliggehaltenem Staube sassen. Messianische Schwärmer aus Portugal, Salomo Molcho und David Rëubeni, wussten im höchsten Grade die Theilnahme aller Klassen der Gesellschaft zu erwerben, Papst und Kaiser interessirten sich eine Zeit lang für sie, bis der Flammentod ihrer Herrlichkeit ein Ende machte, aber nicht der durch sie unter den Juden geweckten Schwärmerei. In Sefath war wiederum zuerst die Brutstätte und Moses Corduero, gest. 1570, mit seinem Hauptwerke Pardess Rimmonim machte einen tiefen Eindruck, so dass die Kabbalah sich auf allen Gebieten der Gelehrsamkeit geltend machte. Von gesunder Bibelexegese war natürlich keine Rede und ein Moses Alschech mit seinen weitschweifenden künstlichen Deutungen der biblischen Bücher ward zum Heros! Sie ging schüchtern und doch immer mehr vordringend in die Halachah ein, und da war Salomo Alkabez besonders thätig, sein Werk ist תקון ליל שבועות und der תקון ליל הוש"ר die Vigilien, die bei der Gedankenlosigkeit ihre Triumphe feierten, wobei Jos. Karo mit thätig war, und wenn man Anfangs noch nicht so recht wagte, selbstständig nach der Kabbalah zu verfahren, so sollte sie doch entscheiden, wenn die Gemara nicht ganz Bestimmtes angab, so z. B. Thefillin an Halbfeiertagen, wo Karo zu Tur O. Ch. §31 bemerkt ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רשב"י המפליג כל כך באיסור הנחתם, § 61 die Wiederholung ה' אלהיכם אמת um רמ"ח תיבות herauszubringen. Alkabez verdanken wir auch den קבלת שבת mit dem לכה דודי, das sein Akrostichon trägt. Alle diese Dinge sind nicht in den Codex, und doch so mächtig in das Leben eingedrungen. Unter diesen Einflüssen und in dieser Umgebung erwuchs und weilte Jos. b. Efr. Karo, ein Mann, dem Fleiss, Arbeitskraft, theilweise auch Eitelkeit und Ehrgeiz zu grosser Gelehrsamkeit und Bedeutung verhalf, ohne dass überwiegende geistige Anlage dazu berechtigte. Flach und

eitel liess er sich auch von der Kabbalah einfangen, obwohl ihn die eigentlichen Kabbalisten nicht für מסוגל hielten. Sein מגיד (in Maggid mescharim, Lubl. 1645, ergänzt Venedig 1654) sagt ihm (44b) ואזכך לאתוקד׳ בא״י ברבים לקדשא שמי בפרהסיא יתיסק לעולתא על מדבחי... ואזכך למגמר חבורא דילך לאנהרא ביה עיני ישראל... כך שלמה בחירי זכה דאתקרי מלכו דאתמשח ממשח רבות עילאה וסלק לרעוא על מדבחי ה״נ תסתלק את, und sonst wo er sich dessen rühmt, Molcho in seinem Beginnen förderlich gewesen zu sein, dann: ארוממך להיות שר רביד על כל גלות שבמלכות ערביסטאן ויען כי מסרת נפשך על חזרת הסמיכה ליושנה תזכה להיות מוסמך מכל חכמי ישראל ומחכמי ח״ל... אזכך לגמור הבורך ובתר כן תיתוקד על קדושת שמי....

Und nun gar die Selbstgefälligkeit, mit der er sich die Lobeserhebungen von seinem Maggid bringen lässt, wie sich קב״ה und כל מתיבתא דרקיע gefreut als sie ihn gestern in Studien versenkt gefunden, das. 2b, 3a, 9b 10b, 32a, vgl. 50b. Er brachte es aber dahin, durch seine Werke eine Autorität zu werden: Beth Josef, mit späteren Zusätzen Bedek ha-Bajith 1551, Schulchan Aruch 1565, endlich Kessef Mischneh 1575, zu dessen Druck Asarjah de Rossi Geld sammelte, wofür zum Lohne über sein Buch der Bann ausgesprochen werden sollte, woran Karo nur durch den Tod verhindert wurde. Karo ist in seinen Werken ein Sammler, der dann nach dem Dreigestirn Alfasi, Maimonides, Ascher b. Jechiel entscheidet und in Schulchan Aruch gar vielfach Maimonides abschreibt, zuweilen sogar arg, er folgt eben spanischer Tradition, und spricht er auch I, c. 605 von מנהג שטות של כפרות (was die späteren Drucke zurückgelassen, aber doch jedenfalls blieb יש למנוע המנהג). Und hier tritt wieder Moses Isserles mit seinem Darkhe Moscheh, der erst spät gedruckt worden, von dem er aber selbst sagt: ספרי ר״מ אשר ע״פ אותו הס׳ קבעתי הדיני׳ בש״ע, und die Haggahoth oder Mappah zu Schulchan Aruch 1570. Hier ist der Minhag massgebend, obwohl er nicht einmal immer den Muth des

deutschen Minhag hat, z. B. in Bezug auf Mëun, denn Jak. Pollak habe ihn vollziehen lassen, Eben Haëser 155, Ende eine Anschauung, die ihre Berechtigung und ihr Gutes hat — der הפסד מרובה, der שעת הדחק — aber gar zu leicht die Gedankenlosigkeit auf den Thron setzt und dem Durchbrechen vernünftiger Einsicht die ärgsten Hindernisse in den Weg legt. — Mit dem Schulchan Aruch ist die Satzungsgelehrsamkeit abgeschlossen.

Es war allerdings die Satzungsgelehrsamkeit abgeschlossen, wenn sie sich auch noch Jahrhunderte erhielt und erhält. Die grosse Herrschaft, welche die Mystik gewann, war der Protest gegen die nackte Trockenheit jener Veräusserlichung, die Pest aus der vergifteten Luft, der Aussatz aus den verdorbenen Säften, und so ist es nicht zu verwundern, wenn wir gleichzeitig und weiterhin jene Geistesverwirrung wuchern sehen. Wenn eine Zeit eine Richtung braucht, so erwählt sie sich einen Träger; ist es eine gesunde, so findet sich ein starker Geist, ist es eine kranke, so bedarf es bloss des Rücksichtslosen, der das Abenteuerlichste nicht scheut, ohne dass er sonst wie hervorragt. War früher Mose de Leon ein solcher, der doch wenigstens durch Schriften thätig war, so nun ein Mann, von dem berichtet wird, dass er noch in der letzten Stunde seines Lebens mit seinen Handelsbüchern beschäftigt war, nie etwas geschrieben hat, Isaak ben Salomo Luria (geb. 1532, gest. 1572), der auf die Frage, warum er Nichts schreibe, die Antwort ertheilte: שלא היה לו מציאות כי תכף נפתחים לו מעינות החכמה ואין בו כח לכתוב ואפי׳ כשהיה מדבר היה לו טורח למצוא ציור קטן לדבר אליהם, und dennoch ward die Welt erfüllt von seinen Wunderthaten, von seiner geheimnissvollen Weisheit, es ist von ihm kein neuer Gedanke da, aber Alles schwoll nun an von אצילות׃אבי"ע Ausfluss, Emanation, בריאה Stoffschaffung, יצירה Formbildung, עשייה Vereinzelung, da waren nnn die קליפות, die Veräusserlichungen, die Schalen, die Aufgabe war wieder die Vergeistigung עולם התקון, der יחוד קב"ה ושכינתיה, dazu כוונות, nament-

lich mit Gottesnamen, die סגופים und טבילות, die Gelehrsamkeit bestand in den גימטריאות, wie ihm als geistreiches Wort nachgesagt wird: עלית למרום שבית שבי (B. 68, 19), das sei שמעון בן יוחאי, was man dann wieder auf ihn, rückwärts lesend, anwendete: יצחק בן שלמה. Sonst hiess er האר"י (האלהי [?האשכנזי] ר"י) und seine Jünger גורי האר"י. Unter diesen zeichnete sich besonders aus Chajim Vital Calabrese, geb. 1543, gest. 1620, umgab Luria bloss an dessen Lebensende, allein כבר נודע שהרב השקהו למהרח"ו ז"ל מבארה של מרים בים טבריה ונתישבה החכמה בקרבו. Sein Ez Chajim, sein S. ha-Gilgulim waren die gesuchtesten Schriften, in denen das Verschiedenste durcheinandergeworfen ist; Seelenwanderung und Seelenschwängerung bilden die Hauptlehren.

So welkte Israel zwei Jahrhunderte geistlos dahin, und die mannichfachen geistigen Regungen, die Anstrengungen selbst bedeutender Geister vermochten keine Wendung zum Besseren herbeizuführen. Die Zeit des Martyriums für die Männer der Wissenschaft, welche eingekerkert wurden, trotz ihrer Verhüllung: Galileo Galilei (das Witzwort: Viri Galilaei, quid statis aspicientes in caelum, Apostelgesch. 1, 11), Giordano Bruno, dessen Scheiterhaufen grell den Antritt des 17. Jahrhunderts beleuchtet; die besser sich Verhüllenden, wie Cesar Cremoninus, (Ferrara und Padua, gest. 1631), mit seinem Wahlspruche: Intus ut libet, foris ut moris est. Die traurige Zeit des 30jährigen Krieges. In Italien waren Bildungselemente verblieben, die zu schöngeistigen Versuchen selbst Frauen anregten. Da sind anmuthige Gestalten, die Römerin Deborah Ascarelli, von der 1604 einiges Liturgische übersetzt erschien, besonders Sara Copia Sulam, geb. Ende des 16. Jahrhunderts, gest. Febr. 1641, die durch Geist und Anmuth ihren Kreis beherrschte, in Briefwechsel mit einem christlichen geistlichen Dichter Ceba (sein Drama Esther 1615) stand und eine Art platonischer Liebe mit ihm pflegte, seiner Proselytenmacherei kühn widerstand und sich tapfer gegen

ekelhafte Angriffe eines anderen fanatischen Geistlichen wehrte (Levy in Jahrb. f. d. Gesch. d. Jud. u. d. Judenth. 1863, S. 65—93, jüd. Ztschr. VII, 178—182). — Von besonderer Bedeutung ist Leon (Jehuda) Modena in Venedig, geb. 23. April 1571, gest. 21. März 1648, ein merkwürdiger, aber unglücklicher Mann. Im Widerspruch mit seiner Zeit, unvermögend ihr offen entgegenzutreten, wie es selbst sein Zeitgenosse Galileo Galilei in seinen Dialogen nicht wagte, mit des Lebens Noth, mit eigenen Begierden ringend, grosse Widerwärtigkeit in der Familie ertragend, ist er ein beklagenswerther und doch anzustaunender Märtyrer. Frühzeitig schrieb er gegen das Spiel (Ssur mera) und war sein ganzes Leben hindurch dessen Sklave; einen Tribut brachte er seiner Zeit durch den Glauben an Astrologie, Traumerscheinungen, Alchymie, was die Aufgeklärtesten beherrschte, aber mit klarem Blicke schaute er in das Judenthum und seine Geschichte. (Gegen Seelenwanderung: Ben David 1635 gedr. in Ta'am Sekenim, Frankf. 1854, S. 61a—64b, sein Ari Nobem gegen die Kabbalah insgesammt 1639, gedr. Lpz. 1840.) — Aber er war nicht minder entschiedener Antithalmudist, er hat auch nach dieser Richtung hin Werke verfasst, aber wenn er antikabbalistisches bloss nicht drucken liess, sich aber ohne Weiteres dazu bekannte, in seiner Selbstbiographie uns mit Zeit und Veranlassung ihrer Abfassung bekannt macht, so geht er mit den antithalmudischen Werken weit vorsichtiger zu Werke, er verbirgt sich bei ihnen so geflissentlich, dass wir bald seine Ansichten erst errathen, bald das Ganze gewissermassen neu entdecken müssen. Zum Drucke beförderte er selbst sein Werk, und zwar 1634 (Venedig), dessen Tendenz in der That nicht ganz klar ist, ein Anhang zu En Jakob unter dem Titel Beth Jehudah mit Glossen, wie sie auch Chabib hat, als הכונה. Hier ist nicht versteckte aufklärerische Ansicht bloss zu errathen, sie ist darin nach zwei Richtungen vertreten. Er nimmt einerseits Stellen auf, die im Gegensatz zu den herrschenden Sitten einen reformi-

stischen Inhalt haben, ohne dahin von ihm gewendet zu werden, z. B. zu Berachoth 29 המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה meint er, wir lebten jetzt immer in סכנה und da wäre es wohl angezeigt פטפוטי מלין zurückzulassen; zu dem הא לן והא להו Schab. 1b, meint er, man solle beachten, wie sehr Alles von Zeit und Ort abhängt, das möchten die גדולי הדור beachten; stillschweigend nimmt er den Streit auf Jeb. 46, ob beim Proselyten Bad ohne Beschneidung und umgekehrt genüge; aus Gitt. 59, dass Kohanimvorzüge bloss מפני דרכי שלום seien, Kidd. 42, איתחזיק vom יחוס gesagt wird, um den Ahnenstolz lächerlich zu machen, dass sie sich etwa von dem פחת מואב oder den עבדי שלמה ableiten könnten, nimmt auch Sanh. 17a אין מושיבין בסנהדרין אלא שיודע לטהר את השרץ מן התורה auf, um aus Thossafoth hinzuzufügen: וקשה לר"ת דמה לנו בחריפות של הבל לטהר שרץ התורה טמאתו, Arachin 11a über שיר הלויים, um die Klage über das Schwinden eines regelrechten Gesanges aus den Gotteshäusern auszuschliessen. So hatte er schon 1605 das השירים אשר לשלמה von Salomo de Rossi mit einem empfehlenden Gutachten in diesem Sinne begleitet. Ebenso nimmt er aus Niddah 61b מצות בטלות לעתיד לבא, allerdings vorsichtig besprechend. Noch entschiedener lässt er seine Absicht errathen in Aufnahme von Stellen, die Chabib nicht zusagten, und die er daher ausgeschlossen, während er sie ganz stillschweigend aufnimmt, was er sogar, der ausgesprochenen Tendenz des Werkes widersprechend, auf halachische Stellen ausdehnt, eine Anomalie, die er nur drüberhin im Vorwort zu bedecken sucht. Aus dem Vielen kann nur Einzelnes zum Belege herausgegriffen werden; wenn er aus Jebam. 122a die Discussion über יונתן שירא mit der בבואה דבבואה aufnimmt, aus Sebach. 102a, dass Gott als כהן bei dem צרעת der Mirjam fungirt habe, ob (Menach. 69b) חיטין שירדו בעבים oder dass Pharao ein missgestalteter Zwerg (Moed K. 18a), dass Moses hingegen, nach Bechor. 44a, ein Riese von 20 Ellen gewesen, oder wenn er alle die albernen Geschichten aufnimmt, wie

man sich im בית הכסא, beim Waschen der Kleider, Abschneiden der Nägel zu benehmen habe, oder aus Megillah 7b מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי mit der daran sich anschliessenden Erzählung. Wichtiger noch sind die Werke, die seine Ansicht offen darstellen, zu denen er sich nicht bekennen will, ja die er mit vollem Stillschweigen auch in seiner Biographie übergeht. Er war natürlich sehr achtsam auf die religiösen Streitschriften, war mit den Schriften der Karäer bekannt, schrieb sich selbst eine solche ab, konnte aber an ihrer steifen Wörtlichkeit kein Behagen finden, ebenso wie er mit den christlichen Streittheologen sehr vertraut und natürlich deren Vernunftwidrigkeiten abhold, wie er denn 1643 ein Magen wa-Chereb schrieb, das einsichtsvoll den Gegenstand bespricht, das, wie es scheint, unvollendet geblieben ist, und nur auszüglich bekannt geworden. Hier war ihm aber doch ein Werk von besonderer Bedeutung, das מלחמות ה׳ des Abner, das er 1611 erhielt, abschrieb, und angeblich widerlegen wollte, das ihm aber wegen der antithalmudischen Tendenz sehr werth war. So arbeitete er 1616 eine Schrift, Magen we-Zinnah, in der er angeblich aus Hamburg geschickte 11 Thesen widerlegt: 1. Das Legen der Thefillin ist nicht biblisch. 2. Die Hinzufügungen bei der Beschneidung: Periah und Mezizah entsprechen nicht der biblischen Vorschrift und das Hinstellen eines Stuhles für den Propheten Elias erregt nur Spott. 3. Die Zusatztage der Feste sind ein Vergehen wider die Bibel. 4. Der Feuertod ist nicht, wie der Thalmud vorschreibt, durch Eingiessen von geschmolzenem Blei zu bewirken. 5. Der Eigenthümer eines anerkannt stössigen Ochsen verdient die Todesstrafe. 6. Das Gebot „Auge um Auge“ ist wörtlich zu nehmen. 7. Die Annahme einer mündlichen Lehre neben der schriftlichen zerstört diese; daher ist es Ketzerei, den Thalmud, als menschliche Anordnung, der Bibel gleichzustellen. 8. Es finden sich Meinungen unter den Juden, die Israeliten nicht ziemen, weil sie thöricht, auch wider Anstand und

Sittlichkeit sind. 9. Gelübde, deren Inhalt nicht der Bibel und der guten Sitte zuwiderläuft, sind unlösbar, und dem Unfug mit der Auflösung der Gelübde muss gesteuert werden. 10. Die vielen Umzäunungsvorschriften sind nachtheilig, weil sie das Pflichtgefühl schwächen und das Gefühl der Sünde nicht recht zum Bewusstsein bringen. 11. Die Gebete enthalten ungeeignete Stellen, besonders die Lobsprüche, welche von späteren Satzungen aussagen, Gott habe sie befohlen. (Gedruckt in meinem Leon d. Mod., übersetzt und rückübersetzt, vgl. Steinschneider H. B. VI, 23 ff., XII, 60 ff.)

Wichtiger ist eine zweite Schrift, die er 1622 erhalten haben will, als 120 Jahre vorher geschrieben von Rabbi Amitthai ben Jedajah aben Ras aus Alcalah, die er angeblich abgeschrieben hat und widerlegen will mit Schaagath Arjeh al Kol Sakhal, aber es bleibt bei zwei Seiten. Hier ist die ganze Bitterkeit seines Herzens ausgeschüttet. Er erklärt die Tradition für sündhaft wegen der Abflachung des Gewissens, wegen des Auslöschens der Vernunft, wegen der Abstossung der Völker, so dass sie wirklich Amude ha-Golah mit Recht genannt zu werden verdienen. Er bespricht und vernichtet die Tradition überhaupt: es sei alles Frühere vergessen gewesen, wie sei es daher möglich gewesen, sie zu erhalten — es hätten keine sie bekämpfenden Secten entstehen können, sie seien aus der Herrschsucht der Rabbinen entstanden, (hier verleitet ihn der Hinblick auf die italienische Hierarchie,) — dann aber geht er das Einzelne mit Hohn durch und es zeigt sich klar, dass er dabei den Schulchan aruch vor sich hatte. Das muss gelesen werden, von Reggio als Bechinath ha-Kabbalah Görz 1852 herausgegeben, — zu spät! Bei seinem Leben erschien Historia dei riti ebraici, die 1611 geschrieben, von Gafarelli in Paris 1635 herausgegeben, von ihm selbst verbessert 1637, dann franz.: Cérémonies et Coûtumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs, Paris 1684 von Sieur de Simonville, das heisst Richard Simon, neuerdings von Rubin hebr. als שלחן ערוך. — Ein zerrissener Mensch,

dessen Geisteskraft wir achten, dem wir doch nicht mit der liebenden Verehrung uns hingeben können, aber mit aufrichtigem Mitleid; überall Unglück, eine geliebte Braut stirbt ihm, er nimmt die weniger theure Schwester, sein tüchtiger Sohn Mordechai stirbt 1617, der Raufbold Sebulun wird 1622 ermordet, ein Dritter ist verschollen, seine Töchter werden Wittwen und belasten ihn mit Enkeln, endlich wird seine Frau 1641 melancholisch und zuweilen tobsüchtig, Noth und Schulden quälen ihn (s. Lied auf die Gläubiger, m. Leon d. M. S. 47), sein begleitendes Wort zu einem Gedicht: „Längst ist die Grabschrift abgeschickt, Doch hab' ich noch kein Geld erblickt, Und dennoch ist's gerecht Verlangen, Den Lohn der Arbeit zu empfangen.“ Doch behält er Geisteskraft, Rührigkeit bis zum letzten Augenblick, wofür sein Magen wa-Chereb Zeugniss ablegt, darüber m. Leon da Modena (Breslau 1856). s. S. 51 ff.

Leon hat seine Bedeutung als Illustration für seine Zeit, weil er mächtig über diese hervorragend, nothwendig in ihr untergehen muss als stiller Märtyrer, sich innerlich aufzehrend und ohne die Einwirkung zu gewinnen, die er vermöge seiner Befähigung und seines Strebens hätte erlangen müssen. Und ein ähnliches Bild bietet uns Jos. Salomo Delmedigo aus Kandia oder Kreta, einer damals blühenden, von Venedig abhängigen Insel, geb. das. 16. Juni 1591, gest. in Prag 16. Oct. 1655. Er war frühzeitig allseitig unterrichtet worden, bezog, kaum 15 Jahre alt, die Hochschule zu Padua, woselbst er, mit wechselndem Aufenthalte in Venedig, verweilte, dort den Unterricht Galileo Galilei's, der daselbst 1592—1610 lehrte, geniessend, in Venedig am Umgange mit Leon da Modena und den anderen zahlreichen dortigen Gelehrten sich erfreuend; gegen 1613 kehrte er nach Hause zurück, er heirathete dort und zeugte eine Tochter Catta, aber es duldete ihn dort nicht lange, und so reiste er 1616 nach Aegypten, Alexandrien, wo er mit arabischen Gelehrten mathematische Wettkämpfe hatte, nach Constantinopel, wo er mit neueren

Schriften, Karäern, der Kabbalah bekannt wurde, von dort über die Wallachei (Jassy) nach Polen 1620, als Arzt sich nährend und angesehen, vorzüglich in Litthauen (Wilna) Lublin, auch in Liefland als Leibarzt des Fürsten Radziwill, aber auch nach allen Seiten hin, lehrend und verkehrend, thätig, unter Anderem in enger Verbindung mit einem Karäer Serach b. Nathan. Gegen 1627 reiste er von dort nach Deutschland, lebte zuerst in Hamburg, dann in Glückstadt und entschloss sich Anf. 1628 nach Amsterdam zu reisen, woselbst in der Druckerei des Manasse ben Israel mehrere seiner Werke erschienen (1629—31) mit seinem Bildnisse. Aber bereits 1631 ist er in Frankfurt a. M., wo er etwa 10 Jahre lang jüdischer Gemeindearzt war und zum zweitenmale heirathete, gegen 1650 ist er in Prag, aber 1652 bereits wieder in Worms, zurückgekehrt nach Prag stirbt er daselbst im Herbst 1655. Schon dieses unstäte Leben zeugt von seiner inneren Unruhe, noch mehr der Inhalt seiner Schriften. Er war ausgezeichneter Mathematiker und die Bekanntschaft mit der Mathematik, und den neuen Ergebnissen der Naturforschung erschütterten in ihm die alten Lehren, jene kahlen Abstractionen von צורה, חמר und העדר schwanden, der Himmel sank zum Dunstkreise, er war keine Veste mit besonderem Stoffe und die Himmelskörper Sonnen oder Scheiben, nicht von selbstständigen Geistern, שכל הנבדל, sondern von Naturkräften bewegt. Da wird die Schöpfung mehr zur göttlichen Immanenz, die Prophezeiung ein inneres Licht, die Engel sind nur Naturkräfte, deren angebliche Erscheinungen bloss Phantasiegebilde von Frauen und Einfältigen. Die Chronik verfährt nach Art der Historiographen, die Erzählungen in den Büchern der Könige ausschmückend und mit Engeln bereichernd; er findet das Verdienst im Wissen, nicht im Glauben, der wie das Salz bloss eine Würze sein dürfe, und so hält er, wenn auch verhüllt, mit dem Spotte über Agadah's, namentlich die Geschichten von Schedim und über die kabbalistische Lehre und Methode, namentlich der Gematria, Anfangs-

und Endbuchstaben, nicht zurück. Sein Elam erschien 1629, sein Tha'alumoth Chokhma, eine eigenthümliche Sammlung, angeblich wider seinen Willen von seinem Schüler Salomo b. Jehuda Aschkenasi veranstaltet, Basel 1629—31, darunter die nicht ihm angehörigen Bechinath ha-Dath von Eliah Delmedigo, Mehreres von und über Maimonides, besonders Igereth Theman und Maamar Thechijath ha-Methim, dann Nachmanides' längerer Brief an die Nordfranzosen bei dem Streite über Maimonides. Aber von besonderer Bedeutung ist sein Brief an Serach ben Nathan, den Karäer, der, abhängig von der rabbinischen, auch kabbalistischen Entwicklung, sich an ihn mit vielfachen Fragen wendet, und seine Antwort, einen Abriss der jüdischen Literatur enthaltend, ist höchst werthvoll. Sie heisst nach ihrem Anfange: Mikhtab (Igereth) achus, von der die Einleitung, eine prunkvolle Melizah, den Elam eröffnet, wo aber das Wesentliche zurückbleibt und erst in Melo Chofnajim (Berlin 1840), herausgegeben wurde, aber fast gleichzeitig in einer kar. Sammlung Pinnath jikrath (Goslow 1854) erschien. Aber auch er bewegte die Zeit nicht. Solche Geister, in sich zerrissen, sich verhüllend, vermochten auf die allgemeine Entwickelung nicht zu wirken.

Der Zersetzungsprocess*) des Mittelalters im Allgemeinen und für das Judenthum insbesondere setzt sich fort und gar schwer und langsam entwickeln sich neue Lebenskeime. Gränzenlose Verwirrung, Kriege, welche das Mark der Länder aufzehrten, ohne neue Ideen zu befruchten, waren die erste Wirkung. Der dreissigjährige Krieg (1618—48) verwüstete Deutschland und warf es fast in Barbarei zurück, der Aufstand der Kosaken unter Chmelnitzki 1648 gegen die Republik Polen brachte diese an den Rand des Abgrundes; Polen erholte sich seitdem

*) [Sommersemester 1874].

nicht mehr, zerfiel innerlich und ward eine Beute seiner Nachbarn. Auch Frankreich und England gaben ihre Kräfte für zahlreiche Kriege hin und wurden von inneren Unruhen durchwühlt. Wenn auch beide Länder dann wieder erstarkten, so war diese Kräftigung für die Juden ohne Folge, denn beide hatten die Juden abgewiesen und der erste damalige Versuch, in England wieder Juden einzubürgern, war zwar glänzend, doch von geringem Erfolg. An der Türkei fing auch der Verfall an zu nagen, aber noch waren die Osmanen gefürchtet und oft siegreich. Aber ein neues Land war ausser ihr für die Juden geöffnet: die vereinigten Niederlande, die schon am Anfange der neunziger Jahre des sechszehnten Jahrhunderts ihre Unabhängigkeit erkämpften und wenn auch unter manchen Wechselfällen und Bedrohungen doch dieselbe befestigten und sie zur nicht mehr bestrittenen geschichtlichen Thatsache erhoben. Dorthin wagten sich einige Ansiedler bereits 1593 und breiteten sich bald zu grossen festen, reichen und gebildeten Gemeinden aus. So sind es jetzt in der That die beiden letztgenannten Länder, die in den Vordergrund der jüdischen Geistesgeschichte treten, in sehr verschiedener Art, hier lediglich zersetzend, dort nothwendig dem Stillstande huldigend, und dennoch Erscheinungen hervorrufend, welche eine später sogar über das Gebiet des Judenthums hinausragende Bedeutung erlangten.

Lenken wir unsere Aufmerksamkeit erst auf das erste Land, das tonangebend war, und, als heiliges Land, sinnverwirrende Mystik überall hin verbreitete. Noch war die Auflösung des Thalmudismus erst in der Abenteuerlichkeit dieses Systems hervorgetreten, in Häufung der Satzungen und in der Ascetik, also nur in Erschwerungen. So ward es auch von Isaak Luria selbst und seinen Anhängern gerühmt; der Theosoph müsse besonders streng gegen sich sein; man hatte zwar gegen Chajim Vital Calabrese, seinen beglaubigtesten Schüler, manchen Verdacht: dieser galt nicht als sehr stark im Thalmud; der Dichter

des Kreises Israel Nagara, ein sehr befähigter Sänger (Jah Ribbon Olam), dessen Gesänge sich weithin rasch verbreiteten, war noch weit mehr als Lüstling anrüchig, aber es ward in Abrede gestellt und jedenfalls nicht sanctionirt. Der Aberglaube nahm messianische Formen an; man rühmte Luria als eigentlich befähigt, den Messias herbeizuführen, es selbst zu sein, aber man mässigte die Ansprüche שאין הדור ראוי לכך, man wollte ihn als Messias, Sohn Josephs, gelten lassen, aber so hoch man ihn auch stellte, so blieb man doch weit entfernt davon, etwa eine neue Lebensweise aufzustellen und liess seinen messianischen Beruf dahingestellt. Allein die Schwärmerei hat in ihrem Grunde und Gefolge auch immer einen gewissen Rationalismus, man begnügt sich nicht mit der äusseren Satzung, man verlangt Geist, Befriedigung des Herzens und der Phantasie, daher ihr Entstehen und wiederum durch den kühnen Flug, welchen man nimmt, durch die unmittelbare Verbindung mit den höheren Mächten, in welcher man zu stehen wähnt, glaubt man sich auch über die kleinlichen Frömmigkeitsmittel emporgehoben; man sieht auf dieselben, wenn man sie auch nicht antastet, mit einer gewissen Vornehmheit herab. Das war schon vom Sohar selbst geschehen, man hatte es bis jetzt nur nicht hervorgehoben.

War nun bis jetzt die Kabbalah zur Verkündung der Messias-Ankunft und zur vollständigen Aenderung der Lebensordnung noch nicht vorgedrungen, so hatte die nun durch sie bis zum Wahnwitz gesteigerte Schwärmerei gründlich dafür vorbereitet. Je grösser die durch Leiden gemehrte Sehnsucht war, desto zuversichtlicher wurde die Hoffnung und alle Umstände, die für den gewöhnlichen Sinn als widersprechend erscheinen, wurden mit hineingezogen. Die Leiden Jerusalems hatten Jesus den Weg gebahnt zu seiner Messianität und Gottmenschheit, sein gewaltsamer Tod wurde mit ein Moment seines höheren Berufes. Die gegenwärtigen Leiden, verbunden mit der Spannung in den Gemüthern, bahnten einem neuen Messias

den Weg, der eine Anerkennung fand, wie keiner vor ihm und tiefe Spuren zurückgelassen hat. Das Jahr 1648 war eine schwere Leidenszeit durch die bereits genannte Chmelnitzkische Verfolgung, welche alle Verhältnisse der zahlreichen Juden Polens zerrüttete, andererseits war das Jahr — freilich wie gar viele andere — soharisch als Erlösungsjahr verkündet. Dieses Jahr sollte den neuen Messias offenbaren, und zwar, wie es nun erst möglich war und wo ihm die Geister vorbereitet wurden, in Palästina. Dieser Mann war Sabbatai Zebi, geboren 1620 in Smyrna, gestorben 1670. In diesem Jahre offenbarte sich der junge Mann als Messias, indem er das Tetragrammaton aussprach. Eine schöne Erscheinung, ein anmuthiges Wesen, eine glühende Phantasie, Zuversicht zu sich selbst, gewann ihm auf's Merkwürdigste die Geister und die Herzen, während von eigentlich neuen Anschauungen bei ihm kaum die Rede sein kann, wie es auch für Schwärmer deren nicht bedurfte. Ein רזא דמהימנותא, der ihm zugeschrieben wird und der bei Chajun dann wieder als מהימנותא דכולא auftaucht, ist nicht mit Sicherheit auf ihn zurückzuführen und enthält auch nichts. Nur das ist offenbar, dass er aus dem engen Rahmen des Bestehenden herauszutreten bestrebt war, und so unlauter die verschiedenen Quellen sind, so scheint doch aus den Berichten und aus den Folgen das festzustehen, dass er sich innerlich und zum Theil auch äusserlich über die Satzungen hinweggesetzt habe. Es wird von ihm gesagt, er sei selbst ein אוכל חלב gewesen und habe auch andere dazu veranlasst, habe witzig den Lobspruch angewendet: ברוך מתיר אסורים und dann veranlasst durch ihn: ויעוו לדבר סרה נגד חכמי המשנה והגמרא.

Ihm gesellten sich schwärmerische und befähigte Jünglinge und Männer bei, ein Nathan aus Gaza, ein Sabbatai, ein Rafael, ein Abraham und viele andere, die als seine Apostel auftraten; es fehlte nicht an rabbinischen Autoritäten, die ihm entgegentraten, aber viele Andere schauten gläubig auf ihn, worunter selbst ein

Moses Galante und andere Celebritäten, wenn sie sich auch nicht in den Vordergrund stellten und sich mehr abwartend verhielten. Seine Reisen im Oriente, die ihn auch nach Salonichi, Konstantinopel, Kairo, Jerusalem führten, erhöhten nur sein Ansehen und vermehrten seine Anhänger. Sie breiteten sich weithin über die Welt aus, nicht bloss über die Juden an allen ihren Wohnorten, sondern auch, was noch merkwürdiger ist, über Christen und Mohammedaner. Die Schwärmerei als ansteckende Krankheit, erhitzte gegenseitig immer mehr die Gemüther, Propheten entstanden überall, ekstatische Zustände trieben zu wahnsinnigem Taumel. Von der Fluth getragen, hob sich Sabbatai mehr und mehr, und so erklärte er im Jahre 1665, binnen einem Jahre und darüber würde er den Sultan entthronen und die Zerstreuten Israels in ihr Land zurückführen. Der Glaube war ein allgemeiner, er wagte sich zu unterschreiben אני ה׳ אלהים שבתי צבי, und man schrieb ihm אדונינו מלכינו ירום הודו, er gab sich für מלכא קדישא ושכינתיה aus, der Gott Israels sei nicht der rechte, nicht die „Ursache aller Ursachen“, die sei vielmehr das „Männliche und Weibliche“, er soll auch erklärt haben, Jesus mit in die Reihe der Propheten aufzunehmen. Diese Verrücktheiten schwächten nicht den Glauben an ihn, vielmehr kamen Gesandtschaften und Sendschreiben von allen Orten. Aus Polen z. B. kam der Sohn des greisen David Levy, Verf's des Ture Sahab (der Enkel des Joel Sirkes), mit Genossen und huldigten ihm; er gab für den greisen Vater ein seidenes Unterkleid mit, das ihm Leben und Gesundheit erhalte. Weit enthusiastischer waren die portugiesischen Ansiedler, zumal in den Niederlanden, von Amsterdam kam an den „König“ ein überschwängliches Schreiben, dem auch Benjamin Musafia (geb. gegen 1616, gest. 1675), seine Unterschrift nicht versagte, während nur Jakob Sasportas aus Afrika, aber Rabbiner in Amsterdam (geb. gegen 1620, gest. 1698), nutzlos widerstrebte. Ueberall unter den Christen war die Kunde ruchbar und sie waren weit entfernt darüber

zu spotten, so dass selbst Oldenburg, der allerdings nicht sehr geistvolle Correspondent Spinoza's, diesen aus London Dezember 1665 anfragt: Sed transeo ad Politica. In omnium ore hic est rumor de Israelitarum, per plus quam bis mille annos dispersorum, reditu in patriam. Pauci id hoc loco credunt, et multi optant. Tu quid hac de re audias statuasque, amico tuo significabis. Me quod attinet, quamdiu nova haec a viris fide dignis non perscribuntur ex urbe Constantinopolitana, cui hujus rei maxime omnium interest, fidem iis adhibere non possum. Scire aveo quid Judaei Amstelodamenses ea de re inaudiverint et quomodo tanto nuntio afficiantur, qui, verus si fuerit, rerum omnium in mundo catastrophen inducturus sane videtur. Die Antwort Spinoza's ist nicht erhalten. Endlich entschloss sich Sabbatai, sich nach Constantinopel einzuschiffen. An der Küste der Dardanellen ward er Anfangs Februar 1666 gefangen, in Ketten nach Constantinopel gebracht, wo er Anfangs eine etwas klägliche Rolle spielte, nach zwei Monaten wurde er in das Dardanellenschloss gebracht (seine Anhänger nannten es מגדל עז), der Glaube wuchs noch mehr, er lebte wie ein Fürst, und erst recht erstarkte in ihm und den Seinigen das Vertrauen. Nun aber ward es zu bunt, die Pforte wurde von den Plänen Sabbatai's näher verständigt, man beschloss ihn zum Uebertritt zu bewegen, was er vor seinem Erscheinen (14. September) vor dem Sultan that. Der Schwindel hörte noch immer nicht auf, ward von ihm, der nun Mohammed Effendi hiess, wieder aufgenommen, bis er 1676 starb. Der Glaube an ihn wucherte in seinen Anhängern fort.

Die Schwärmerei geht an ihrer Abenteuerlichkeit nicht unter, wenn sie auch Schiffbruch leidet, sie hat ihren Halt an der menschlichen Natur, die sich über ihre Schranken erheben möchte, daher gerade die Abenteuerlichkeit liebt, namentlich aber in beengten bürgerlichen und geistigen Verhältnissen nach Befreiung lechzt. Den Juden war ja das ganze Exils-Leben ein provisorisches, das doch endlich einmal einen Abschluss finden musste. Nur volle

Durchbildung konnte von solchen krankhaften Hoffnungen heilen, diese war selbst bei den Gebildeten nicht vorhanden, und gerade die geweckten Geister in ihrer Halbheit mussten eine solche Ueberschwänglichkeit froh begrüssen, wie man am Ende des vorigen und am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts sich in die Romantik stürzte. Daher hörte nach Sabbatai Zebi's Ende weder der Glaube an ihn, noch die Nachfolge auf, wenn man auch vorsichtiger und mit geringern Ansprüchen auftrat, und der Widerstreit dagegen war im Grunde ohnmächtig, wenn er auch die allgemeine Anerkennung verhinderte. Ein ganzes Jahrhundert hindurch wogte der Streit und er würde immer neue Nahrung erlangt haben, wenn nicht die verbreitete Aufklärung ihm ein Ende gemacht hätte, und da, wo diese nicht durchgedrungen, ist die Mystik in noch verwilderter Form herrschend. Als allgemeines Ferment trat sie immer mit einer philosophisch-mystischen Färbung auf. Zu Nathan aus Gaza gesellte sich bald Abraham Michael Cordoso (Boker le-Abraham), Nehemja Chija Chajun, Os l'Elohim, Dibre Nechemjah, der mit seiner Dreieinigkeitslehre vielen Anklang fand, wie die Billigung mancher Christen (Oliger Pauli) beweist, der es auch verstand, sich zu seinen Schriften rabbinische Approbationen zu verschaffen, und der doch auch verfolgt verscholl. Der Orient, Palästina, war die Brutstätte, und von dort kamen die Verkünder als Sendboten nach den andern Ländern, aber es beschränkt sich nicht auf jene Länder, sie erstanden auch in Italien und den slavischen Ländern. Jenes erzeugte Mose Chajim Luzzatto, geb. 1707 in Padua, gest. 1747 in Akko (Ghirondi in Kerem chemed II, 55 ff.; Almanzi das. III. 114 u. 132—135). Eine dichterisch beanlagte Natur schrieb er hebräische Dramen nach italienischem Muster, namentlich nach dem des Guarini'schen pastor fido, sein la-Jescharim Tehillah (Amsterdam 1743, auch mehrfach gedruckt), Migdal 'os, Leipzig 1837 (hergg. v. Letteris und Delitzsch), dessen Italianismen in meiner wissenschaftlichen Zeitschrift

IV, 254 bis 257 nachgewiesen sind. Auch im zweiten siegen Redlichkeit und treue Liebe über Trug und Eigennutz. Er schrieb sonst auch ganz verständige Bücher: Leschon Limmudim über eleganten Styl, Mantua 1727, Derekh Tebunoth, logische Regeln zum Thalmud, Amsterdam 1742. Aber hauptsächlich ist er Kabbalist. arbeitete einen zweiten Sohar: Sohar Tinjanah, 138 Pitche chokhmah, worin die Offenbarung seines Maggid ruchbar ward, ein Choker u-Mekubbal, das gegen Modena's damals gleichfalls handschriftliches Ari nohem gerichtet war und erst in Sklow 1785 erschien (dann von Freistadt, Königsberg 1840, herausgegeben wurde), worüber die Rabbiner Venedigs, überhaupt nüchtern, aber auch eifersüchtig auf die Ehre ihres Landsmanns, sich heftig beschwerten, und die Schutznahme seines unklaren kabbalistischen Lehrers Jesaiah Bassano und des nicht minder verworrenen Benjamin Cohen in Reggio vermochten ihn wohl von schwerer Vervehmung zu retten, aber nöthigten ihn zur Geheimhaltung seiner Schriften, überhaupt zum Ablassen von seiner schwärmerischen Ueberschwänglichkeit. Unzufrieden damit trieb es ihn dennoch zu lehren und trieb ihn auch weg; er kam so nach Amsterdam, wo er eine Zeit lang still und geehrt blieb, bis es ihn dort auch keine Ruhe liess, und er nach Palästina verlangte, an dessen Schwelle er von der Pest hinweggerafft wurde.

So führt uns Alles nach Holland, zumal Amsterdam hin. Dort waren nun verschiedene Gemeinden gegründet worden von den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts an. Es war eine eigenthümliche Schaar, die da angekommen war. Mit einer gewissen Bildung, die freilich spanisch dumpf war, mit einem doppelten Fanatismus, aber auch mit sehr hochgehenden Hoffnungen, in denen die in den Niederlanden herrschende freie Richtung sie bestärkte, traten sie in das Land ein, das mit jugendlichem Muthe bürgerliche Unabhängigkeit und religiöse Freiheit erkämpft und als Wirkung dieses Sieges einen neuen Geist geweckt hatte. Da ist nun die Toleranz erquickend, die sich in

dem Umgange des Caspar Barläus, des berühmten Hugo Grotius mit jüdischen Gelehrten zeigt und in dem Ausspruche des ersteren kundgibt: sic ego Christianides, sic eris Abramides, aber die Oberflächlichkeit, deren Wesen nicht Tiefe, sondern Breite ist, bietet doch kein erhebendes Bild. Während Isaak Aboab (geb. 1606, gest. 1693) 1642 eine Colonie nach Brasilien führte, wirkte Manasse (geb. 1604, gest. 1657), im Jahre 1655 bei Cromwell für Zulassung der Juden in England. Dies zeigt, so verdienstlich auch das Streben der genannten Männer war, doch ihre ganze Aeusserlichkeit, sonst waren sie, soweit wir sie kennen lernen, ungründliche Viel- oder Mancherleiwisser, die von einem Reisenden, einem portugiesischen katholischen Geistlichen, trefflich charakterisirt werden: Aboab scit quae dicit, Manasse dicit quae scit. Wenn wir des Letzteren Nischmat Chajim lesen (Amsterdam 1651) oder sein Mikweh Israel, von ihm selbst spanisch herausgegeben 1650, u. A., so sehen wir den albernsten Aberglauben, und wir würden ihn, wenn ihn nicht ein frühzeitiger Tod hinweggenommen, gewiss in den Reihen der Sabbatianer gesehen haben; verdienstlich dagegen waren die von ihm veranstalteten Drucke von Werken, welche bisher verstümmelt hatten erscheinen müssen und von ihm in nicht verderbter Gestalt herausgegeben wurden. Unter den Sabbatianern haben wir den Arzt Benjamin Dionysius Mussaphia, dessen Namen wir auch bei Approbationen von Werken Manasse's ben Israel begegnen, kennen gelernt der durch sein Mussaf he-Arukh ein Verdienst sich erworben hat und bedeutender, weil selbstständiger, David Cohen di Lara (geb. um 1610, gest. 1674) bald in Hamburg, bald in Amsterdam, auch Arzt, Ir David (1638 Amsterd.), Kether Kehunnah (Hamburg 1668) bis jod einschliesslich. Ueberhaupt machten sie sich als Aerzte bemerklich, und so neben Mose Zakuto besonders Thomas de Pinedo (geb. 1614, gest. 1697), der den Stephanus Byzantinus de urbibus (Amsterdam 1678) herausgab, mit gelehrten Noten, in welchen seine Bemerkung über Gaza verfänglich

klingt, dass dort der Lügenprophet Nathan erstanden, qui una cum suo pseudomessia Sabbatai decepit stultos Judaeos, non eos quibus ex meliore luto finxit praecordia Titan (nach Juven. 14, 34).

Es gab einen Schwall populärer, schöngeistiger, spanisch-portugiesischer Literatur, über die Kayserling ein umfangreiches Werk: Sephardim (1859) geschrieben hat, das viel Material zusammenträgt, ohne genügende Kritik. Die seichten Schwätzer und Dichter, unter denen ein Daniel Miguel Levy de Barrios sich durch besondere Fruchtbarkeit auszeichnete, verdienen nicht die ihnen dargebrachten Huldigungen. Barrios war sicher kein Universalgenie, vielmehr ein schwacher Polyhistor und bettelnder Dichterling. Man trauert über die Männer, welche gebildeten Sinnes, anständigen Wandels, aber vertrocknet, nicht durch den frischen Hauch in Holland belebt werden konnten. Denn in Holland blühte eine reiche Literatur, die elegante Philologie und Jurisprudenz erhob sich, ein Hugo Grotius, Schöpfer der neuen Wissenschaft des Völkerrechts, die Vossius, Johann, Gerhard, Dionysius Isaak, Wilhelm Surenhus (Mischnah 1698—1703) mit Benutzung der trefflichen Arbeiten von Guisius u. A., Basnage, der Geschichtsschreiber der Juden, geb. 1653, gest. 1723, l'Empereur, Leusden u. A., schmückten Land und Zeitalter; eine freisinnige theologische Richtung, die der Arminianer, herrschte. Dennoch ging im Volke selbst die Bildung weniger in die Tiefe als in die Breite, mehr schöne Gelehrsamkeit, als gedankenvolle Wissenschaft, und auf die Juden wirkte sie nur anstreifend. Freilich was in der Seele mancher neuen Ankömmlinge der Neujuden vorging, erfahren wir mit einzelnen Ausnahmen nicht und es kann dennoch an Seelenkämpfen, an stillen Märtyrern nicht gefehlt haben. Da waren Familien ausgewandert, die seit mehr als einem Jahrhundert in der Reihenfolge mehrerer Geschlechter nicht bloss äusserlich im Christenthume lebten, sondern auch in demselben erzogen waren, über sich selbst wachten wie sie bewacht wurden, sorg-

fältig jede Abweichung zu meiden, bei denen die Traditionen des Judenthums immer mehr erblichen, die freilich noch gereizt durch die Bedrückung, Hass gegen das Erheuchelte in sich nährten, um so inniger und sehnsüchtiger sich an einzelne Anschauungen und Uebungen klammerten, eifrig in der hebräischen Bibel forschten, um da den Unterschied des alten Glaubens von dem neuen in ihrem Bewusstsein zu schärfen. Wenn sie in das freie Land kamen, da wehte sie ein erquickender Athem an, sie gingen in das Judenthum ein, wie sie es nun einmal vorfanden, mochte ihnen auch Vieles unbekannt sein oder fremdartig erscheinen. Waren alle damit befriedigt, verwundete nicht ein neuer Stachel ihre Seele, die Wahrnehmung von der ganz anderen Wirklichkeit, als die Erwartung ihre Brust erfüllt hatte? Wohl die Meisten erstickten den Zwiespalt, sie wurden rabbinisch-kabbalistische Juden, andere mochten still daran untergehen.

Doch nicht Alle duldeten still. Besonders zwei kämpften, der eine knirschend widerstrebend, untergehend, weil er doch nicht Held des Gedankens und der Willenskraft war, der andere majestätisch sich erhebend, in stiller Zurückgezogenheit gesondert seinen Weg gehend. Der erste war Uriel d'Acosta, geb. 1590 (oder 97) in Oporto, gest. 1640 (oder 47) in Amsterdam; der andere Baruch Spinoza, geb. 1632 (Amsterdam oder Spanien?), gest. 1677. Ersterer ist eine populäre Figur geworden, was er mehr durch die Zeitverhältnisse, als durch sich selbst verdient. Seine Familie scheint streng und ohne Anfechtungen im Katholicismus gelebt und sich auch innerlich in ihn gefügt zu haben, Gabriel, wie er als Christ hiess, ward Jurist in seinem 25. Jahre (also um 1615 oder 1622), Schatzmeister an der Kirchengemeide, allein schon vorher seit seinem 22. Jahre fing ihn, einen unabhängigen und nach Freiheit dürstender Geist, die strenge Vorschrift, welche Denken und Leben beherrschte, zu drücken an, er las die Bibel, und fand die Ansprüche der Kirche in ihr, namentlich ihren jüdischen Theilen, nicht begründet. Allmählich

reifte der Entschluss in ihm, zum Judenthume zurückzukehren und nach Holland auszuwandern. Auch seine Mutter und Brüder — sein Vater war todt — wusste er dafür zu gewinnen. Er scheint gegen 1618 oder 25 seinen Entschluss ausgeführt zu haben, sie gelangten glücklich mit Darangabe ihrer Habe nach Amsterdam, die Männer liessen sich beschneiden, aber Gabriel, der den Namen Uriel nun annahm, ward bald ernüchtert, er sah, dass er die eine Geistesbefangenheit mit einer anderen vertauscht, in den kleinlichen Satzungsübungen erblickte er nicht die Einfachheit der biblischen Lehre, in der kabbalistisch verkümmerten Geistesrichtung nicht die schlichte Erhabenheit eines Jesaias, der Psalmendichter, er sträubte sich im Leben und Denken dagegen. Er ward mit dem Bann bedroht, und dieser Kampf reizte ihn noch mehr. In seinem Forschen und stillen Hinbrüten ward er immer feindseliger gestimmt, er entschloss sich, in einer Schrift seine Auffassung zu begründen und so den Kampf auch auf diesem Gebiete zu führen. Er bereitete eine Schrift gegen das rabbinische Judenthum, wohl auch gegen die Unsterblichkeit der Seele vor, da kam ihm ein jüdischer Arzt, Samuel de Silva zuvor, mit einer Schrift: Tratado da immortalide dal alma 1623, gegen welche Acosta sein Buch richtete: examen das tradiçoens Phariseas conferidas con a Ley escrita ... com. reposta a hum S. d. S. seu falso Calumniador. Er kam in Bann 15 Jahre lang, wurde auch beim Magistrat angeklagt, zu einer Geldstrafe verurtheilt, bekehrte sich, kam wiederum in Bann, in dem er sieben Jahre blieb, bekehrte sich wieder und erlitt Misshandlungen, die dem Katholicismus abgelernt waren und tödtete sich endlich selbst. (Man sehe: exemplar humanae vitae; Limborch: amica collatio cum erudito Judaeo. Gouda 1687). Acosta ist ein Zeitbild, und das Interesse, das sich an ihn knüpft, besteht nicht in seiner Persönlichkeit, die weder an Geist noch an Wille die fesselnde Kraft hat, sondern eben in der Beleuchtung der Zeit oder der Gruppe, welcher er angehört. Auf der einen

Seite der Hass gegen das Christenthum mit seiner blutigen Verfolgungssucht gegen die Juden und seinen Qualen gegen Befreundete, der festhielt im Judenthume, auf der anderen Seite der Schmerz der Enttäuschung, der innerlich zerstörte.

Ein Mensch ganz anderen Werthgepräges war Baruch oder Benedikt (de) Spinoza (Espinosa), ein granitner Charakter, in sich fest abgeschlossen, so dass keine Fuge vorhanden, in die einzudringen und auf ihn zu wirken möglich war. Die Lebensumstände wirkten demnach auch nicht wesentlich auf seine innere Entwickelung ein. Er war wohl in Amsterdam geboren, und wenn er in dem interessanten Briefe an Burg vom Septbr. oder Oktober 1675 sagt: Ipse enim inter alios quendam Judam, quem fidum appellant, novi, qui in mediis flammis, cum jam mortuus crederetur, hymnum qui incipit: Tibi Deus animam meam offero, canere incepit et in medio cantu exspiravit und dieser allerdings wahrscheinlich mit Don Lope de Vero y Alarcon zu identificiren ist, der als Jehuda creyente nach Manasse ben Israel (in Esperance de Israel 1644) in Valladolid den Märtyrertod erlitten, so war er sicher nicht zugegen, da er sonst vidi gesagt hätte und so mochte er denselben in Amsterdam gekannt haben, was um so sicherer ist, da M. b. J. sagt: circumcidase, was wohl bloss in Holland geschah und der Proselyt hatte die Unbedachtsamkeit, sich wieder in die Höhle des Tigers zu begeben. Spinoza war vielmehr in Amsterdam geboren, regelmässig und gut erzogen und lernte auch früh bereits lateinisch; Mathematik und Physik, die damals durch Galilei zu hoher Bedeutung gelangten und andere Wissenschaften hat er wohl zumeist aus Büchern geschöpft. Er gewann Freunde, aber noch weit mehr Feinde, die ihn ausforschten, seine freisinnigen Ansichten erlauschten, hinterbrachten und ihm endlich 27. Juli 1656 den Bann einbrachten, der ihn aber traf, nachdem er schon von Amsterdam sich nach einem kleinen Orte (Rhynsburg) zurückgezogen hatte, von wo er dann mehrfach den Ort

wechselte, bis er dauernd im Haag blieb, woselbst er auch starb (1677). Trotzdem er mehr in sich lebte und nicht das Bedürfniss hatte, nach aussen hin zu wirken, schrieb er doch schon frühzeitig, so schon 1656—1660: de deo et homine (herausg. von van Vlooten), principia philosophiae cartesianae 1663 unter seinem Namen, tractatus theologico-politicus 1670, Hamb. (Amsterd.) anonym, erhielt Februar 1673 von Heidelberg aus einen Ruf als Professor der Philosophie, den er aber ablehnte. Die Ethik, sein Hauptwerk, ist erst nach seinem Tode erschienen, ebenso andere, meist kleine, Schriften, unter denen auch eine kurze hebräische Grammatik sich befindet, die aber von keiner Bedeutung ist. Er nahm Antheil an den Zeitereignissen, beklagte den Sturz Joh. van Witt's, der sein Freund war, doch griff er nicht mithandelnd in dieselben ein. Dennoch wirkten die Vorbilder, welche ihm vorgeschwebt hatten, auf ihn ein, er war tüchtig vorbereitet durch Maimonides und Aben Esra, er kennt den Streit über Maimonides und weiss Alfakhar zu schätzen, er kennt den an der Philosophie verzweifelnden und darum kühnen Creskas, den Vorläufer J. H. Jakobi's, und lässt sich von ihm Antriebe geben;*) aber auch durch die Kabbala, und so sehr auch Alles in ihm sich eigenthümlich gestaltet, so war doch gewaltig viel an Inhalt derselben entlehnt. Er weist sie ab und bestreitet sie, aber er ist von ihr geleitet und genährt, er bestreitet sie um so mehr, als er die Verwandtschaft fühlt, sie aber nicht zugeben will; wenn er dies nicht angibt und, vielleicht darauf hingewiesen, eine jede Abhängigkeit entschieden geleugnet hätte, so ist es, weil man sich natürlich mehr des Gegensatzes, als der Anlehnung bewusst wird. Sein Grundgedanke, dass Gott Alles und Alles in Gott ist, Denken und Ausdehnung seine beiden Attribute sind, alle Dinge bloss vorübergehende Erscheinungsformen (modi) der einen und ewigen Substanz seien, ist die Emanationslehre gerade in der

*) Joel über Creskas 1866, vgl. Jüd. Ztschr. IV, S. 257 ff.

Form, welche ihr die Kabbala gegeben, wenn diese auch natürlich irrlichternd umherschweift, für sie kehrte Alles nicht bloss in den En Sof zurück, sondern blieb Alles darin, die ganze Schöpfung Sod ha-Zimzum (das Geheimniss der Selbstbeschränkung Gottes). Die Nothwendigkeit in der Ursächlichkeit der Willensbewegung ist von Creskas scharf betont. Die Schöpfung ist nicht ein Willensakt, sondern ein aus sich Herausgebären, sich Zusammenziehen, eine Endlichkeit der Ausdehnung, so dass dies Stoffliche sich unmittelbar zu seinem göttlichen Urquelle erheben könne, durch den Tikkun, Selbstanordnung und Veredlung. Allerdings ist es kein klarer und logischer Gedankengang, dem Spinoza's wohlgefügter Bau gegenübertritt, aber Anregung, blitzartiges Aufleuchten des Gedankens ist ihm sicherlich aus ihr gekommen.

Er hat von Maimonides viel empfangen, kämpft gegen ihn als den Aristoteliker, der auch das Positive reformirend darstellen will, was seiner Geschlossenheit, die nicht Compromisse will, widerwärtig ist. Allein er kennt die ganze Verwerthung der Bibel in dem Gedankenkreise und sein theologisch-politischer Tractat ist dennoch eine Art Ausgleich, den er mit der positiven Theologie vornimmt, wobei die natürliche und rationalisirende Erklärung tief eindringt, und reicher Stoff ist darin aufgespeichert aus Maimonides (vergl. Joël's Untersuchungen). Er ist dem rationalisirenden Bestreben des Maimonides, der Bibel und Aristoteles zu verschiedenen Ausstrahlungen desselben Gedankens machen will, entgegen, er ist gegen die Halben für die Ganzen. Er will nicht historisch ineinander schwimmen lassen und ist darum mehr für Juda Alfakhar, den Gegner des Maimonides, dessen Gedanken, die Bibel aus sich selbst zu erklären, er festhält und ausführt. Der Nachweis über spätere Bestandtheile des Pentateuchs ist von Aben Esra entlehnt, was Sp. freilich als volle spätere Ausarbeitung durch Esra nimmt, da es seiner Sinnesart durchaus fremd ist, das flüssige Element zu erkennen, wie er auch in seiner fragmentarischen Grammatik von

dem starren Nomen ausgeht, nicht von dem bewegten Verbum. Er benutzt Creskas zu anderen Resultaten, als dieser erlangt, durch seinen Zweifel an Freiheit des Willens Unsterblichkeit, Schöpfung. Creskas spricht es aus: Wollt Ihr philosophiren, so müsst Ihr in den tiefsten Unglauben hineingerathen; das ist aber Unheil, Ihr müsset Euch also zu gläubiger Annahme entschliessen. Es bleibt eine Ehre des Judenthums, dass Spinoza, der Anreger der neueren philosophischen Richtung, ihm entsprossen, und so sehr er sich auch von ihm abgewendet, hat er doch niemals den Entschluss gefasst, sich einer andern Gemeinschaft anzuschliessen, denn er war ein freier Geist, wie ihn nur das innerlich doch ungehemmte Judenthum erzeugen konnte; seine feine Persiflage Burgh's bleibt ein Denkmal, und es ist die einzige Concession, dass er Jesus hervorhebt und ihn os Dei nennt, was freilich kein Liebäugeln mit dem Christenthum zeigt, da es bei ihm nichts heisst, als: Gedanken der Wahrheit, des Rechts aussprechend, aber den Christen aus seinem Munde ganz besonders wohl klang. Er kennt die Juden bloss unter dem Namen der Pharisäer und seine Art und Weise ist kühl und anfröstelnd. Und doch, so sehr er ein נושך שדי אמו ist, ist er von dem Judenthume genährt worden, er hat durch seinen theologisch-politischen Tractat mächtig die Geister auf diesem Gebiete aufgerüttelt.

Freilich ist andererseits die Wahrnehmung eine traurige Illustration der Zeit, dass wir über die Männer, welche so geisteskühn an den Ketten gerüttelt, aus ihrer Gemeinschaft keinen Laut vernehmen, nicht einmal eine Bekämpfung — mit Ausnahme der Schrift de Silva's gegen Acosta — gegen sie, keine Nachricht über ihr Leben und Wirken; aber wir begreifen es, wenn wir bedenken, wie tief eben die Zeit stand. Es kam dahin, dass die jüdischen Schätze durch die Bearbeitung christlicher Gelehrten zugänglich gemacht wurden, wodurch ihr Einfluss und ihre Verständlichkeit wuchs. Da ragen vor Allem die beiden Buxtorfe, Vater und Sohn, hervor, ersterer gest. 1629,

letzterer 1664, Herausgeber der Basler rabbinischen Bibel 1619, allerdings mit etwas willkürlicher Behandlung des Thargum, der Conkordanz (nach Isaak Nathan: Meir Nethib, 1523, der die Capitel aufnahm), 1632, des Lexicon thalmudicum 1639, allerdings geleitet von Nathan und Levita und nicht frei von lächerlichen Fehlern*); eine bibliotheca rabbinica 1640, mit Zusätzen von seinem Sohne, vertheidigte das Alter der Punktation gegen Capellus und Morinus. Gentius, gest. 1667, der Schebeth Jehudah des Verga übersetzte, wie Andere den Seder 'Olam und Zemach David; Genebrard 1578, Meyer 1629, Voorstius 1644; Reland gest. 1702, der verdienstvolle Verfasser des Buches Palästina, Ed. Pococke, gest. 1691, der durch Herbeischaffung von Manuscripten so Vieles leistete, seine Arbeiten zu Saadia (Polyglotte), Maimonides (Porta Mosis), Thanchum Jeruschalmi, Lightfoot, gest. 1699, mit seinen horae hebr., Wagenseil (gest. 1705), tela ignea Satanae, aber trotz des Titels gegen die Blutbeschuldigung [vgl. oben S. 181], Rittangel (c. 1641), gab יצירה heraus, Knorr v. Rosenroth (gest. 1689), cabbala denudata, während sie von Wachter (1697) als „Spinozismus im Judenthum“ denuncirt wurde, Selden (gest. 1654) de uxore hebraea u. A., Sam. Bochart (gest. 1677) Phaleg et Canaan, Hierozoicon, Hottinger (gest. 1681) nummi, cippi, smegma, Breithaupt (1707) Raschi, Josippon, Schudt (gest. 1722) jüdische Merkwürdigkeiten. Nun gar besonders die bibelgelehrten Kritiker Joh. Morin (gest. 1659), der für den samaritanischen Pentateuch Schätzbares leistete; Richard Simon (gest. 1712) histoire critique, auch Uebersetzer der riti Leon da Modena's [vgl. oben S. 193]; die Polyglotten (die Pariser und Londoner),

---

*) s. v. ארן aus Ber. rabba, c. 45 (vgl. B. k. 92b) אם אמר לך חד אוניך דחמר לא תיחוש. Una auris tua . . . ambae (aures tuae), quo monent, patienter ferendas esse injurias et maledicta. Die falsche Auffassung von המקשה עצמו לדעת in dem Art. נדוי rügt schon Mendelssohn in einem Briefe an Michaelis (Kayserling, Mendelssohn S. 514).

[vgl. ob. S. 176 ff.] und der bedeutende J. Chr. Wolf (gest. 1739), der in seiner bibliotheca hebraea (4 Bände 1715 bis 1733) einen reichen Schatz aufspeicherte. Ein besonderes Verdienst schwedischer Gelehrten, namentlich Jakob Trigland's (gest. 1766) ist die Anknüpfung mit den karäischen Gemeinden in Polen, welche die Abfassung des Dod Mordechai, von Mordechai ben Nissan (1699), zur Folge hatte, durch welche Trigland zu einer vortrefflichen Abhandlung: diatribe de secta Karaeorum Veranlassung gab, die Wolf mit ד"מ als notitia K. 1715 herausgab und später noch durch Hilfe des vortrefflichen Pastors zu Herrenlauerschitz bei Glogau, Unger, (gest. 1719) bereicherte.

So wurde ein Gebiet eröffnet, das allerdings erst später nützlich angebaut wurde, aber den Blick erweiterte. Karäer waren damals in Polen viel verbreitet und wie ehemals die Samaritaner, wollten sie selbst auch später in eine engere Verbindung mit den Rabbaniten treten, die sie mit einem Witzworte abstiessen: אלו הקראין אינן מתאחין לעולם. In ähnlicher Weise waren Verbindungen mit den Samaritanern begonnen worden, wie dies schon der berühmte Joh. Just. Skaliger (gest. 1609), Verfasser der Schrift de commendatione temporum, versucht hatte, was nun Cellarius, Ludolf (der erste Lehrer des Aethiopischen) u. A. fortsetzten.

Auf die innere Entwickelung der Juden hatte dies nur etwa für die Zukunft vorbereitet, aber vorläufig gar keine Einwirkung. Die Portugiesen in Holland verkümmerten trotz verhältnissmässiger Freiheit als ein abgestorbener Stamm, England und Frankreich hatten keine Juden oder einen ganz verschwindenden Rest, in Deutschland und Polen waren die Leiden sehr schwer. Letzteres Land erlag selbst unter innerem Zwiespalt, Pfaffenherrschaft, Kosakenaufständen, (die Messias-Verkündigung bewährte sich schlecht), die unter Chmelnicki 1648 den Juden die schwersten Verfolgungen einbrachten. Während dieser Zeit herrschte in Deutschland die Wuth des 30jährigen Krieges (1618—48)

welche ebenso wie ihre Nachwirkungen wiederum die Juden in tiefes Elend stürzte. Auch die breite Gelehrsamkeit, die gepflegt und auch auf ihr Gebiet ausgedehnt wurde, konnte sie nicht befruchten, besonders weil sie stets eine ihnen gehässige war, wie dies besonders Eisenmenger's „entdecktes Judenthums“ (1700) bekundete, das einen so merkwürdigen Streit veranlasste. So begegnen wir in Polen noch grossen Thalmudisten, deren Gelehrsamkeit und Scharfsinn aber unfruchtbar blieb, ein Falk Cohen, geb. um 1550, gest. 1615, mit seinen Derischah u-Pherischah und Sefer Meïrath 'Enajim, ein Meïr Lublin (מר"ם), geb. 1554, gest. 1616, ein einsichtiger Erklärer und Begutachter, der aber doch die Beiwohnung eines Sched sehr ernsthaft ventilirte, Samuel Edels (מהרש"א) gest. 1631: Chidusche Halachoth, auch Chidusche Haggadoth mit bedeutendem Scharfsinn, aber spielend und schillernd, der zu weiter nichts führte. Trotzdem wurde er epochemachend und sein ורוק und ויש לישב בדחק machte viel Kopfzerbrechen, Joel Sirkes ב"ח, gest. 1640 [vgl. ob. S. 200], Sabbathai Cohen (ש"ך), der gegen den gleichzeitigen flachen David Levi (Ture Sahab) siegreich ankämpfte und sich nochmals in Nekudoth ha-Kesef mit ihm auseinandersetzte; Abr. Abele Gumbinner (Sajith Raanan Commentar zu Jalkut, und Magen Abraham), gest. 1684.

In Deutschland ist Oede, man ist nüchtern, aber auch trocken, fast abgeschmackt. Man freut sich wahrhaft, wenn man auf einige schwache Ausnahmen stösst, einen Liepmann Jomtob Levi Heller, geb. Wallerstein 1579, gest. Krakau 1654, (dass er in Deutschland geboren, Kilajim 9, 7), der ein getrübtes Leben führte und zwar gerade durch seine Gradheit, welche ihm Verfolgungen zuzieht von Seite der Parteigenossen, so dass er mit 1000 Reichsgulden bestraft wird, weil er in Maadane Melech den Thalmud, der doch vom Papste verboten sei, zu sehr hervorgehoben habe. Er hatte mathematische und geometrische Kenntnisse, sein Commentar zur Mischnah (zuerst Prag 1614—17, vermehrt Krakau 1643, dann in den

meisten Mischnahausgaben), bleibt ein immerhin beachtenswerthes Werk. Ferner ein Jair Chajim Bacharach in Frankfurt a. M. und Worms, geb. 1628, gest. 1702, ein Mann, nicht bloss mit Grammatik und Mathematik vertraut, sondern auch mit Sinn für methodisches Thalmudstudium, den ich, mehr als bisher geschehen, zu würdigen versuchte (j. Ztschr. VIII, S. 222 ff.). Aber die eben Genannten waren stille Denker, die keine Aufmerksamkeit erregten, diese war vielmehr den Pilpulisten zugewendet und dem Kabbalistenstreit, der nun entbrannte und in Deutschland ausgetragen werden sollte zwischen Jonathan Eibenschütz, geb. 1690 (der in Krakau, Prag, Metz, Hamburg lebte), gest. 1764, durch seinen Scharfsinn und Ehrgeiz etwa mehr zum Sabbatianismus verführt, als wirklicher Anhänger desselben, und Jakob Zebi Emden, geb. 1696, gest. 1776 Altona) (יעב״ץ). Die Amulette des ersteren, seine Verbindungen, der Wandel seiner Nachkommen wälzen einen Verdacht auf ihn, der nicht beseitigt werden kann; seine schriftstellerische Wirksamkeit ist, trotz seines Kerethi u-Pelethi, Urim we-Thumim, Jaaroth Debasch und trotz der philosophischen Färbung einer kabbalistischen Schrift, die Mises: Darstellung der jüdischen Geheimlehre, Krakau 1862, herausgab (vgl. j. Ztschr. Bd. II, S. 147), so gut wie untergegangen. Anders war Jakob Emden (seine Biographie durch Wagenaar und Polak, Amsterdam 1868). Er ist ein Eiferer gegen die Ausschreitungen der Kabbalah, kann sich aber nicht von ihr befreien, er ist doch jedenfalls ein nüchterner Gelehrter, sein Lechem Schamajim, 2 Theile, Commentar zur Mischnah, der erste Wandsbeck 1728, der zweite nebst Mischna Lechem Altona 1768 und besonders Ez Aboth 1751, sein Hauptwerk aber Mitpachat Sefarim, Altona 1768, das wirklich einschnitt, vielleicht fast wider seinen Willen, denn er war ein Eiferer, der in seiner Kritik von seinen Vorurtheilen geleitet, nicht glaubte, dass der Moreh Nebuchim von Maimonides sei, er eifert gegen die Beschäftigung mit der Wissenschaft; Französisch ist ihm ein Gräuel. Interessant sind seine

Berührungen mit Mendelssohn, der in seiner Feinheit mit allen diesen Männern gutstand, ebensowohl ein sehr gutes Zeugniss von Eibenschütz erhält (Kerem Chemed III, 224 ff.) aus dem Jahre 1761, als er seine Frau aus Hamburg abholte (E. will einem Unverheiratheten doch nicht den Morenutitel geben), wie mit Emden in brieflicher Verbindung stand, welch letzterer recht hochmüthig sich benahm, nachdem Mendelssohn schon eine Grösse geworden war. Der zweite Jahrgang des Meassef (S. 170 ff.) enthält das Fragment eines Briefwechsels von Eibenschütz mit Mendelssohn über das frühe Begraben, wo er sagt, er sei schon anrüchig genug שמגדל כלב רע בתוך ביתו und die Biographie Emden's enthält einen Briefwechsel, charakteristisch für beide über die Stelle des Maimonides, dass nur die Nichtjuden, die die 7 noachidischen Gebote als von Gott gegeben hielten, Anspruch auf ewige Seligkeit haben (jüd. Ztschr. VII, 221 ff).

---

4. Zeitalter der Kritik.

Mit dem Namen und den Beziehungen Mendelssohns begrüssen wir einen neuen Zeitabschnitt, den der Gegenwart. Wie entwickelte sich derselbe aus dieser Zerrissenheit, und zwar in einer so vollständigen Umwandlung, zu einem so tiefen Eingreifen, das sich nicht auf gelehrte Behandlung, nicht auf vereinzelte Versuche Einzelner beschränkt, sondern die Gesammtheit in Gesinnung und Leben erfasst? Das ist es eben, man sieht nicht die Wege, welche die Geschichte einschlägt; plötzlich wird es doch sichtbar. Trotz alles erneuten Uebergreifens des Katholicismus, aller steifen Engherzigkeit, zu der der Protestantismus verschrumpfte, war doch ein neuer Geist herrschend geworden. Er erwachte zuerst in England, wo Baco von Verulam, geb. 1561, gest. 1626, die mit ihren willkürlich angenommenen Abstraktionen spielende Scholastik brach und auf die sinnliche Wirklichkeit nachdrücklich hinwies, John Locke

geb. 1632, gest. 1704, der mit prüfendem Blicke die bisherigen psychologischen Annahmen, das Erkennen und seine Entstehung, einer unbefangenen Prüfung unterwarf, Isaak Newton (1642—1727) und andere. Ganz besonders für uns wichtig ist John Tolant, unehelicher Sohn eines irländischen katholischen Priesters, der zum Protestantismus übertrat, aber seine Abneigung gegen den Katholicismus auf das Christenthum überhaupt übertrug, geb. 1656, gest. 1752 in London, fast der Anfänger und das Haupt des englischen Deismus (Christianity not mysterious, London 1702), auch Einfluss übend auf den preussischen Hof, namentlich auf die Königin Sophie Charlotte, die Freundin von Leibnitz und Triebfeder zur Errichtung der Berliner Akademie; Matthews Tindal (geb. 1657, gest. 1736), in Oxford, Rector von all souls college, Verfasser von Christianity old as creation or the gospel a republication of the religion of nature (London 1730, die Herausgabe des zweiten Theils wurde durch den Bischof von London verhindert), und mehrere andere pflanzten das Banner des Deismus auf, ihn hatte gerade die religiöse Gewaltsamkeit genährt. Unter ähnlichen Umständen ging dieses Streben, vermittelt durch Bolingbroke, Montesquieu, Voltaire u. A., auf Frankreich über, wo namentlich Voltaire selbst (geb. 1694, gest. 1778), Jean Jacques Rousseau (geb. 1712 in Genf, gest. 1778), dann Diderot (geb. 1713, gest. 1784), d'Alembert (geb. 1717, gest. 1784), der Freund Friedrich II., Königs von Preussen, welche von 1751 an die Encyclopädie herausgaben und dadurch die herrschen Anschauungen nach allen Seiten hin erschütterten, ihre eigenen Ansichten weithin über die gebildete Welt verbreiteten. Es ist längst anerkannt, dass der Vorwurf, den angeblich gründliche Denker gegen diese Männer und deren Bestrebungen erhoben, der Vorwurf seichter Oberflächlichkeit nämlich, selbst seicht ist, der der Frivolität auch unbegründet ist, der Kern vielmehr ein sehr gediegener war, wenn auch die Persiflage, zu welcher die äussere Gespreiztheit herausforderte, auch Frivoles mit anregte, und dass nur die Geistessteife sich

durch solche Urtheile, sich an der Geistesgewandtheit ärgernd, beruhigte und belog. Ihre Wirksamkeit war eine ausserordentliche.

Mit ihrem Uebergange nach Deutschland erhielt diese Richtung Vertiefung und dauernde Stätte, während sie in den Heimathländern keine Herrschaft über die wissenschaftliche Forschung erlangte und selbst aus dem Gemeinbewusstsein verdrängt wurde, und ebenso ward sie mit diesem Uebergang erst Erwerb der Juden, die in Frankreich und England fehlten. Ja, sie trat nach Deutschland über. Da war der Ueberdruss an der orthodoxen Scholastik, der knöchernen Glaubensstarrheit, gerade auch in theologischen Kreisen erwacht und hatte zu einem Herzdurchsuchen und einer Lebensstrenge geführt, welche immerhin auf Verinnerlichung der Frömmigkeit und Bewährung derselben im Lebenswandel drang, wenn sie auch den Vernunftgebrauch scheuend peinlich und ängstlich wurde. Der Pietismus ward von Philipp Jakob Spener (1635—1705) erweckt, von August Herrmann Franke (1663—1727) fortgeführt und durch grossartige praktische Anstalten (das Hallesche Waisenhaus) in das Leben eingeführt, und die „Stillen im Lande“ in ihren Conventikeln waren den steifen Orthodoxen auch ein Dorn im Auge, in dem sie den richtigen Instinkt hatten, dass sie bloss Vorläufer einer noch energischer vorgehenden Richtung im Christenthume sein würden. Wie die Richtung im Christenthume selbst nur eine vorbereitende war und keine tiefere Spuren zurückliess, so konnte durch sie noch weniger ein kräftiger Nachhall im Judenthume erregt werden, wenn auch schwache Versuche eines solchen Pietismus (deutscher Chassidismus) sich während des achtzehnten Jahrhunderts regten. Allein über sie wie über die Orthodoxie hinaus ging Christian Wolf (1679—1754), zwar ein ungelenker und wenig tiefer Philosoph, aber der Vertreter der Vernunft und der Kämpfer wider den Wunderglauben, so dass er durch die Pietisten in Halle 1723 von dort verdrängt und erst 1740 von Friedrich II. und mit noch grösseren Ehren restituirt wurde. Er wie auch

schon die Pietisten wirkten ganz besonders durch den Gebrauch der deutschen Sprache, worin sein College Christian Thomasius (1655—1728), der Hexenbekämpfer, ihn mächtig unterstützte. Aber nun ging es auch auf Theologie und die Behandlung der Bibel über. Was Siegmund Jakob Baumgarten (1106—1757) als Professor der Theologie zwar sorgsam verhüllte, aber doch in Schriften andeutete und im vertrauten Kreise bekannte, das offenbarte sich an seinen Schülern, wie Johann David Michaelis (1717—1791), der zwar mit der Orthodoxie niemals brach, aber doch alles mit der Vernunft in Uebereinstimmung bringen wollte, und für die gelehrte Pflege der alttestamentlichen Studien Vieles leistete (seine semitischen Sprachstudien — supplementa, — Mittel, die ausgestorbene hebräische Sprache zu erlernen, — syrische Grammatik, — neue Auflage des syrischen Wörterbuchs, — seine orientirenden Werke über Biblisches, — mosaisches Recht, — Bibelübersetzung mit Anmerkungen für Ungelehrte). Das enthüllte noch weit eindringender und wissenschaftlicher Johann Salomo Semler (1725 bis 1791) durch die Scheidung zwischen Religion und Theologie, Wesentliches und Unwesentliches im Christenthume, wo bloss das Vernünftige als massgebend und dauernd blieb, besonders durch seine freimüthige Betrachtung der Bibel, ebensowohl über die Textgeschichte, wie über die Gedankendarstellung. Ueber ersteres sagt er in seiner Lebensgeschichte (II, 25): „Ist das Abschreiben und Drucken der Bibel eben dieselbe menschliche Arbeit, als wenn Abschreiber und Drucker den Plato und Horatius in Arbeit nehmen, so ist die Voraussetzung einer besonderen ausserordentlichen Regierung und Aufsicht Gottes bei solcher Arbeit des Abschreibens nicht sowohl Aberglaube, als eigenliebiger Vorsatz, der sich hinter die vorgespiegelte Gefahr der Versündigung zu verstecken pflegt.“ Ebenso energisch tritt er gegen das Halten am Buchstaben in dem epochemachenden Werke auf: Abhandlung (oder freimüthige) Untersuchung des Kanon (vier Bände 1771—1775). Aber

ihren schärfsten Ausdruck fand die freie Richtung in Johann Samuel Reimarus (1694—1768), der in veröffentlichten Schriften für die Vernunft-Religion auftrat, aber in einer verborgen gehaltenen „Apologie und Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", die er 1744 anlegte und an die er bis an sein Ende die bessernde Hand legte, (von der Lessing 1774—1778 die angeblichen Wolfenbüttler Fragmente herausgab, während David Friedr. Strauss 1862 den ganzen Inhalt veröffentlichte, vgl. j. Ztsch. I, 65—68), die Resultate der damaligen biblischen Kritik gab. Diese Richtung wurde, unbelästigt, ja noch begünstigt von Friedrich II., bald herrschend bei den angesehensten Predigern, wie Sack, Spalding, Teller in Berlin, Jerusalem, Abt in Braunschweig u. A., ebenso wie sie in die Literatur eindrang und von den Lehrkanzeln Besitz nahm.

Die Einwirkung auf die Juden konnte nicht ausbleiben, zumal nun, da die Richtung auf deutschen Boden verpflanzt war und mit einer sittlichen und wissenschaftlichen Energie auftrat, die alle edleren Empfindungen zu erwecken geeignet war. Aber gerade hier war auch eine neue Schranke, die sehr schwer abzutragen war; die Juden hatten sich hier mehr als irgendwo in Sprache und Lebenssitte ganz aus dem allgemeinen Volksgeiste herausgelebt, eine eigenthümliche Redeweise und Lebensanschauung hatte sich, selbst abgesehen von der religiösen Besonderheit, gebildet, und eine Scheidewand aufgerichtet, die das Verständniss für das im Volke umher sich Regende ganz verloren, alle Geschmacksbildung eingebüsst hatte, was alles erst mühsam neu angeregt werden musste. Während in den Ländern des Islam die Juden die arabische, auch persische Sprache pflegten, in ihr ihre Werke schrieben und so in beständigem Contacte mit der Volksliteratur blieben, auch dann in Spanien sich des Spanischen bedienten, was dann die Ausgewanderten beibehielten, auch in Italien das Italienische immerhin geläufig blieb, so dass ein Leon Modena seine Riti, ein Simon Luzzatto seine Discorsi, seinen Socrate italiänisch schrieb: so war in Deutschland,

dem selbst die vaterländische Schrift- und Gelehrten-Sprache, mit Ausnahme der populären Literatur, fremd war, diese auch den Juden fremd geworden, und für sie bildete sich ein Jargon und eine Ausdrucksweise, die hässlich und widerwärtig war. Wohl war ein Süsskind von Trimberg (vor 1250) ein Minnesänger, aber diese trugen schon damals mehr den Charakter von „Meschalik" oder Possenmacher an sich, als den der edelsten Verkünder des tieferen Volksgedankens und Volksgemüthes, welche die Musiker, die Lezanim waren. Die jüdisch-deutsche Volksliteratur ist ein Muster von Abgeschmacktheit. Wie schon in den Volksbüchern von den Sagen, Anekdoten u. s. w. ab, so ist die religiöse Literatur nicht bloss inhaltlich, sondern auch sprachlich das erbärmlichste Kauderwälsch, ein deutscher Josippon, ein Zeena Ureenah, ein Tam we-Jaschar und dergleichen wahrhaft den Geschmack vergiftend, und wer nur einmal etwa den „jüdischen Theriak" des Salman Zebi Uffenhausen (1615) gegen den das Jahr vorher erschienenen „jüdischen Schlangenbalg" von Samuel Friedrich Brenz gelesen hat, der hat an Abgeschmacktheiten genug. (Wenn wir stinken, stinken wir für uns). Damit hängt zusammen die völlige Unkenntniss der Bibel und der hebräischen Sprache, die den Juden anderer Länder, die alle Zeit ihre hebräischen Dichter hatten, vertraut war. Mit welchem Neide schaut Schabtai Bass aus Prag in Amsterdam — verdienstvoll als Raschi-Commentator (Sifte Chachamim) und Katalogist (Sifte Jeschenim) — in der Vorrede zu letzterem Werke (1680) auf die Lehrweise der Sefardim! Nachdem er darüber die Worte des Scheftel Hurwitz, Sohn des של״ה, im Vorworte zu Wawe ha-'Amudim: ראיתי שהקטנים לומדים המקרא מן בראשית עד לעיני כל ישראל ואח״כ כל הכ״ד ואח״כ כל המשניות וכשנעשה גדול אז מתחיל ללמוד גמרא פירוש ותוספות... ואנכי בכיתי על זה למה ועל מה לא יעשה כן בארצנו, angeführt, meint er, das würde mehr fruchten, wünscht, dass solche Anordnungen getroffen werden und fügt eine Beschreibung dieser Lehrweise hinzu. — Es erschienen

1687 zwei deutsche Bibelübersetzungen, beide in Amsterdam, die eine durch Josel Witzelhausen, unter Aufsicht von Meier Stern und Schabtai Bass, die andere von Jekuthiel Blitz; der erstere sagt in seiner Vorrede: „alsobald ein Kind neiert schalmusen kann, lernt der Rabbi ein Parsche odder etwas mehr Chummesch mit ihm, denach hebt man Mischnajis und Gemore mit ihm an und legt sich auf Charifus und Chilukim, aber den Ikker jessod, den Beer Majim, die Tauroh Schebiksaw lässt man stehen." Die Klage wiederholt Juda Löb Neumark in der Vorrede zu seiner Grammatik: Schoresch Jehudah (1693) und Salomon Merzbach in dem Supercommentar zu Samuel ben Meir's Commentar (zuerst 1705 ff.), 1728 erzählt uns in seiner Vorrede, dass gar Vielen das Beschäftigen mit Samuel b. Meir's Commentar als müssiges Treiben erschien [vgl. oben S. 60]. Salomon Hena (Hanau), der von 1708 an seine grammatischen Werke herausgab: Zohar ha-Thebah, Binjan Schelomo und Jesod ha-Nikud, war ein fahrender Scholasticus, der Scharfsinn in die Grammatik hineintrug, aber sie durch pilpulistische Combinationen mannigfach entstellte.

Unter solchen Umständen sollte das Werk des Humanismus unter den Juden entstehen, und dadurch die Reformation verbreitet werden, und gerade darin, nicht in den neuen Denkresultaten, nicht in dem Werken religiöser Umgestaltung, sondern in der Verbreitung wahrer Bildung, in der Veredelung des Geschmacks, in dem Hervorrufen einer einfachen Gedankenrichtung liegt das grosse Verdienst Moses Mendelssohns, des Anbahners der neuen Zeit.

Moses Mendelssohn's (geb. zu Dessau 6. Septbr. 1729, gestorben zu Berlin den 4. Januar 1786) Bedeutung im Allgemeinen besteht darin, dass er so rasch und entschieden mit eintrat in die damals stark sich regende Literaturbewegung und dass er von den Besten als ebenbürtig anerkannt wurde und mit ihnen gemeinschaftlich wirkte. Er stand auf dem Niveau der Zeit, mit selbstständigem

Verständniss, war Vertreter des Deismus der natürlichen Religion mit Wärme, mit vollem philosophischem Glauben daran, zugleich aber auch mit feinem Sinne für das Schöne, so dass er Aesthetik ebensowohl eindringend zu behandeln wusste, wie selbst auch anmuthig darzustellen verstand. Er war ein Popularphilosoph in der edelsten Bedeutung des Wortes, so dass er in der That den Eintritt in die gebildete Welt zu vermitteln verstand, ohne die Strenge der wissenschaftlichen Anforderungen aufzugeben. Die wissenschaftliche Vertiefung in die metaphysischen Probleme war und blieb ihm Lebensaufgabe, er ward in die Literatur eingeführt, dessen unbewusst, durch Lessing mit seinen „philosophischen Gesprächen" Februar 1755, worauf bald die Schrift „über die Empfindungen" folgte und entscheidend war dann, dass er 1763 den ersten akademischen Preis gewann mit der Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, während Kant mit den „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" den zweiten erhielt. Von nun an war Mendelssohn vorzugsweise Begründer und Verkünder des Deismus, dem es mehr daran gelegen war, positiv „die ewigen Wahrheiten" ohne Krücken zu erbauen, als etwa Kritik zu üben gegen Bestehendes. Von ungeheuer machtvoller Einwirkung war sein 1766 erschienener Phädon, worin er die Unsterblichkeit vertrat und interessant ist seine Aeusserung über dieses Buch an Thomas Abbt, dass er wohl wisse, dass er Sokrates zu einem Leibnitzianer mache, aber „ich muss einen Heiden haben, um mich auf die Offenbarung nicht einlassen zu dürfen", und so schreitet er fort, bis er in den „Morgenstunden" 1785 zusammenfassend, namentlich auch das Dasein Gottes philosophisch feststellen wollte, an der Schwelle der Zeit, da Immanuel Kant an allen alten metaphysischen Grundlagen rüttelte. Dass ein Jude sich in den Mittelpunkt der ganzen Zeitbewegung zu versetzen verstand, erregte das Staunen der schreibenden wie der lesenden Welt. Allerdings traf es glücklich zu-

sammen mit jener vorurtheilsfreien Gesinnung, die zumal in seiner Umgebung herrschte. Schon 1749 hatte Gotthold Efraim Lessing (geb. 22. Januar 1729, gest. 15. Februar 1781) sein Lustspiel „die Juden" geschrieben, er führte ihn in die Literatur ein, Nikolai drängte, die Aufklärung war überall massgebend, auf dem Thron wie in den Gelehrtenstuben, und 1781 erschien Dohm's Schrift „über die bürgerliche Verbesserung der Juden." Das humane Streben dieser Männer, die jeder Unterdrückung und Verfolgung, zumal aus Religionsmacht, gram waren, die mit Ingrimm auf die Ueberhebung des Christenthums sahen, und zwar nicht bloss auf die des verfolgungssüchtigen, sondern fast noch mehr auf die des mit der Vernunft schönthuenden, das den Anspruch erhob, sie grossgezogen und gepflegt zu haben, und sie unter seinem Schutze bewahren zu müssen. Diese Richtung unter den besseren Geistern fand ein wahres Wohlgefallen daran, dass gerade ein Jude so voll gerüstet einherschritt. Freilich um so störender war er all den Gläubigen, deren Axiom blieb: „er ist kein Jude, er muss ein Christ sein." Von diesen war J. D. Michaelis [s. oben S. 219] schon gegen Lessing's „Juden" aufgetreten und veranlasste Mendelssohn zum Schreiben an Dr. Gumperz, wie er es auch später nicht unterlassen konnte, an Dohm herumzuflicken und dennoch gelangte Mendelssohn zur freundschaftlichen Verbindung mit ihm. Es war Johann Caspar Lavater vorbehalten, an Mendelssohn das Judenthum für unmöglich zu erklären. Diese eigenthümliche Mischung von Schwärmerei und gesundem Menschenverstand, von wahrer Begeisterung und schlauer Berechnung (Göthe's Epigramm)*) hatte schon 1763 Mendelssohn kennen gelernt, von ihm, in seiner milden, aber doch vorsichtigen Weise bedingt-anerkennende Urtheile über den Charakter des Stifters der christlichen Religion herausgeholt, und nun richtete er

*) Der Prophet: Schade dass die Natur nur einen Menschen aus dir schuf, Denn zum würdigen Mann war und zum Schelmen der Stoff.

1769 bei der Uebersetzung von Bonnet's „Untersuchung der Beweise für das Christenthum“ die Aufforderung an ihn, „diese Schrift zu widerlegen, oder wenn er die Beweise richtig finde, zu thun, was Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit zu thun gebieten, was ein Sokrates gethan hätte, wenn er diese Schrift gelesen und unwiderruflich gefunden hätte.“ Es war eine Lage, wie sie Lessing in seinem „Nathan“ bei dessen Stellung zu Saladin's Frage zeichnete.*) Er begnügt sich daher mit dem Ausdrucke des Schmerzes über die öffentliche Aufforderung, und der Versicherung, der Religion seiner Väter treu zu bleiben. Denn er hatte vor jeder öffentlichen Polemik Furcht, die theils in nationaler Aengstlichkeit, theils in den Verhältnissen ihre Erklärung findet. Auf die Anfrage an die Censurbehörde erhielt er von dieser zur Antwort: „Herr Moses Mendelssohn könne seine Schriften drucken lassen, ohne sie einzeln oder vollendet dem Konsistorium zur Censur vorzulegen, weil man von seiner Weisheit und Bescheidenheit überzeugt sei, er werde nichts schreiben, das öffentliches Aergerniss geben könnte.“

Trotz der Milde Mendelssohns brachten einzelne seiner scharfen Aeusserungen über Bonnet's Beweise diesen auf den Kampfplatz, so dass dieser selbst in einer zweiten Auflage, ferner Kläffer der verschiedensten Art, ein Kölbele u. a. auftraten, welche in Mendelssohn eine Mischung von einem Deisten und einem verstockten Juden erblickten. Er weist alle Anforderungen zurück, wenn er ihnen nicht, wie gewöhnlich, mit verachtendem Schweigen begegnete. Aber persönlich, gegen den Erbprinzen von Braunschweig musste er sich doch etwas deutlicher aussprechen, welche Gründe er habe, die historischen Beweise des alten Testamentes anzunehmen und die des neuen Testamentes zu verwerfen, und aus welchen Gründen er die Zeugnisse für den Glauben der Christen verwerfe, die in dem alten Testamente vor-

*) So ganz Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht. Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder. Denn wenn kein Jude, dürft er mich nur fragen, Warum kein Muselmann?

kommen? (Werke, Band 3, Seite 128 ff., bes. S. 130): „Der Unterschied, den ich zwischen den Büchern des alten und neuen Testaments mache, besteht also darin: jene harmoniren mit meiner philosophischen Ueberzeugung oder widersprechen derselben wenigstens nicht; diese hingegen fordern einen Glauben, den ich nicht leisten kann!“ In Bezug auf die zweite Frage sagt er (das. S. 133): „Mir scheinen diese Stellen des alten Testaments, die für den Glauben der Christen sprechen sollen, alle nicht die geringste Spur eines Beweises zu enthalten ... Die Auslegungen der Theologen von diesen Stellen haben mir an vielen Orten offenbar falsch und an den übrigen höchst gezwungen und willkürlich geschienen.“ Das blieb bis nach seinem Tode verborgen. Aber es nützte Mendelssohn nicht, die Farblosigkeit beibehalten zu wollen, die Lessing durchaus nicht lieb war. Die Entwickelung der Geschichte trieb ihn vorwärts. Denn nun drang es ernst an ihn heran, gerade als Dohm's epochemachendes Werk 1781 erschien, als derselbe eine Autonomie zulassen wollte, da schrieb er: „Jede Gesellschaft, dünkt mich, hat das Recht der Ausschliessung, nur keine kirchliche; denn es ist ihrem Endzwecke schnurstracks zuwider. Die Absicht derselben ist gemeinschaftliche Erbauung, Theilnehmung an der Ergiessung des Herzens, mit welcher wir unsere Danksagung gegen die Wohlthaten Gottes und unser Vertrauen auf die Allgütigkeit desselben zu erkennen geben. Mit welchem Herzen wollen wir einem Dissidenten, Andersdenkenden, Irredenkenden oder Abweichenden den Zutritt verweigern, die Freiheit versagen, an dieser Erbauung Antheil zu nehmen? Wider Unruhemachen und Stören sind Gesetze und Polizei. Dieser Unordnung muss und kann durch den weltlichen Arm gesteuert werden; aber ein stiller und ruhiger Zutritt zur Versammlung kann dem Verbrecher selbst nicht verwehrt werden, wenn wir ihm nicht geflissentlich alle Wege zur Rückkehr versperren wollen. Das Andachtshaus der Vernunft bedarf keiner verschlossenen Thüren. Sie hat von Innen Nichts zu verwehren und von Aussen

Niemanden den Eingang zu verhindern. Wer einen ruhigen Zuschauer abgeben oder gar Antheil nehmen will, der ist dem Gottseligen in der Stunde seiner Erbauung höchst willkommen." Dann glaubte er durch eine von ihm veranlasste Uebersetzung von Manasse ben Israels Rettung der Juden, die er mit einer Vorrede begleitete, „den verjährten Vorurtheilen die Wurzeln abzuschneiden" und indem er hier auch dem Verlangen, den Staat, die Menschenbildung, von den Fesseln der Kirche zu befreien, entschiedenen Ausdruck gab, musste in ihm selbst und nicht minder in allen, die auf sein Wort lauschten, die Anforderung erwachen, dass er über die Grenzen von Staat und Kirche, über das Genügen der Vernunftreligion, und wie gerade das Judenthum mit derselben harmonire, sie voraussetze, sich ausspreche.

Und so entstand denn endlich sein „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum" 1783. Die philosophische Begründung der Grenzlinie zwischen Staat und Kirche war in der damaligen Zeit kühn und bedeutend, und das erkannte Kant in einem Schreiben an Mendelssohn vom 18. August 1783 an, er nennt das Buch „die Verkündigung einer grossen, ob zwar langsamen Reform, die nicht allein die Juden, sondern alle Religionen betreffen würde!" Es ist unsere Aufgabe nicht, zu untersuchen, ob die Lösung glücklich war; der Staat ist mehr als das nackte Recht, in dem bloss auf Handlungen gesehen wird, er ist auch erziehend und bildend, die Kirche will Gesinnung, Glauben, aber sie behauptet auch, dass nur in ihrer Weise die rechte That erzielt würde. Freilich hier trat sein Deismus ein, der die ewigen Wahrheiten vollkommen aus der Vernunft abzuleiten behauptete. Wie aber vertrug sich damit das Judenthum? „Inwiefern können Sie", hatte ihm der anonyme Verfasser des Schriftchens: Forschen nach Licht und Wahrheit (1782), nach dem Erscheinen der Vorrede zu Manasse ben Israel's Rettung der Juden, zugerufen, „bei dem Glauben Ihrer Väter beharren und durch Wegräumung seiner Grundsteine das

ganze Gebäude erschüttern, wenn Sie das von Mose gegebene, auf göttliche Offenbarung sich berufende Kirchenrecht bestreiten?“ Die Antwort Mendelssohn in Jerusalem ist nicht glücklich. Das Judenthum, sagt er, ist kein offenbarter Glaube, sondern eine offenbarte Gesetzgebung. Das Judenthum hat keinen Dogmenzwang, aber es hat einen tiefen Glauben, der nur nicht, glücklicher Weise, formulirt ist. Es ist offenbarte Gesetzgebung. Was ist für ihn „offenbart?“ Die Israeliten hat Gott aus ganz anderen Absichten für gut befunden, ihnen besondere Gesetze zu offenbaren, „sie sind eine lebendige Geist und Herz erquickende Art von Schrift, welche bedeutungsvoll ist, gediegenen, tiefen Sinn hat und mit der speculativen Erkenntniss der Religion und der Sittenlehre in genauester Verbindung steht“, aber dennoch sind die Gesetze bloss jüdisch, „alle andern Völker können nach Zeit, Umständen, Bedürfnissen und Annehmlichkeiten abändern; mir aber hat der Schöpfer selbst Gesetze vorgeschrieben; sollte ich schwaches Geschöpf mich erdreisten, in meinem Dünkel diese Gesetze abzuändern?“ So sagt er in den Anmerkungen zu Bonnet, und übereinstimmend in Jerusalem (Werke III, S. 355): „In der That sehe ich nicht, wie diejenigen, die in dem Hause Jakobs geboren, sich auf irgend eine gewissenhafte Weise vom Gesetze entledigen können. Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, seinen Geist zu erforschen, hier und da, wo der Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuthen, der vielleicht an Zeit und Ort und Umstände gebunden gewesen, vielleicht mit Zeit und Ort und Umständen verändert werden kann, — wenn es dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben, so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel nnd Bedenklichkeiten hinweg zu erkennen zu geben, als Er das Gesetz selbst gegeben hat. So lange Dieses nicht geschieht, so lange wir keine authentische Befreiung vom Gesetze nachzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien, den

wir dem Gesetze schuldig sind, und die Ehrfurcht vor Gott zieht eine Grenze zwischen Speculation und Ausübung, die kein Gewissenhafter überschreiten darf.“ Man mag diesen Muth der Aengstlichkeit anstaunen, aber man darf ihn nicht als einen heilsamen betrachten. Mendelssohn's Worte waren aus der Zeit und für die Zeit gedacht und geschrieben; damals galt es erst, die Freiheit des Gedankens zu erobern, diese durfte man nicht gefährden, indem man auch die der That verlangte. Aber es wäre gefährlich, bei dieser Vorstufe stehen zu bleiben. Diesen Mangel in Mendelssohn's Wirken erkannten auch namentlich seine jüdischen Freunde, wie Herz Homberg, und gar schwach ist, was er zur Begründung an diesen erwiedert (Werke V, S. 669). Wird man sich durch solche Gründe zur Beobachtung von Vorschriften bequemen, wenn sie nicht innerstes Herzensbedürfniss sind? Was namentlich ihm fehlte, war der geschichtliche Sinn, er kannte nur den einzelnen Menschen; von der Vervollkommnung des Menschengeschlechts hielt er nicht sehr viel, was er in einem Briefe an Hennings aus dem Jahre 1782 sehr entschieden ausspricht (Werke V, S. 598). Eben so wenig war Kritik sein Gebiet, was so ausdrucksvoll in den kurzen Urtheilen zwischen ihm und Lessing über Reimarus hervortritt (Werke V, S. 185, 188 ff.). Die grossartige Arbeit Lessing's unterdessen auf religiösem Gebiete, die fruchtbare Anregung bedeutender Gedanken blieb ihm verschlossen, wenn er auch im „Nathan“ gezeichnet war.

Recht bezeichnend für Mendelssohn's Charakteristik ist namentlich folgende Stelle:

Tempelherr: ..... Und so fiel mir ein,
Euch kurz und gut das Messer an die Kehle
Zu setzen.
Nathan.
Kurz und gut? und gut? — Wo steckt
Das Gute?

Lessing's Scheidewand zwischen biblischer Lehre und biblischer Darstellung (Religion Christi und christlicher

Religion) der regula fidei und der Bibel, dies alles blieb Mendelssohn verschlossen. Die Bedeutung Mendelssohn's ist es eben, dass er innerhalb seiner Zeit blieb, nicht die Umstände überragte. Es bedurfte des Unterbau's, noch nicht der Kritik.

Glücklicher Weise hat Mendelssohn noch etwas anderes gethan, und es war gerade wieder die Macht der Geschichte, die ihn dahingeführt. Sein ästhetischer Sinn und die Sorge für die Erziehung seiner Söhne führte ihn zu der einfachen Bibelerklärung. Seine Pentateuch-Ausgabe, an der Salomo Dubno (geb. 1737, gest. 1819), Hartwig Wessely (geb. 1725, gest. 1805), Herz Homberg (geb. 1749. gest. 1841) u. A. für den Commentar mitarbeiteten, war seine vorzüglichste That für das Judenthum. Ohne dass eine aufklärende That geschah, — denn er erklärte die thalmudische Deutung für die massgebende, — war dieses Werk dennoch so höchst bedeutsam gegenüber der Stagnation, der Sumpf war nun aufgerührt. Das empfanden instinktiv die Vertreter des Alten, ein Raphael Cohn in Hamburg (Grossvater Riesser's, geb. 1722, gest. 1803), ein Ezechiel Landau in Prag (geb. c. 1713, gest. 1793, Grossvater A. M. J. Landau's), der Fürther Hirsch Janow, auch der Frankfurter Pinchas Hurwitz (gest. 1805, von dem meine Traditionen freilich anders lauten, gerade wie von Eliah in Wilna. P. H. soll nämlich gesagt haben: das Deutsche verstände er nicht, darüber habe er kein Urtheil, Nathan Adler und Maas verständen es ebensowenig, in dem Biur finde er nichts, was einen Bann rechtfertige.) Um die Gegner, welche den Bann aussprachen, zum Schweigen zu bringen, wusste Mendelssohn durch Hennings zu bewirken, dass der König Christian von Dänemark und dessen Sohn auf das Werk subscribirten, wodurch, da Hamburg, Wandsbeck und Altona unter dänischer Oberhoheit standen, Cohn und Genossen zum Schweigen gezwungen waren. Verständig war jedenfalls Hirschel Lewin (gest. 1800), der Berliner Rabbiner, noch mehr sein Sohn Saul (gest. 1794). Es

war eine mächtige Gährung, zu welcher Mendelssohn den Anlass gegeben hatte. Es bildete sich eine Schule der Biuristen; die Bibel mit ästhetischem Sinne zu lesen war ein Unternehmen, womit ganze Berge von gesetzlichen Bestimmungen zusammenstürzten; die hebräische Sprache grammatisch verstehen, Geschmack erlangen war ein mächtiger Protest gegen die hergebrachte Abgeschmacktheit. Mochten daher auch die Träger noch auf dem alten Standpunkte stehen, wie Hartwig Wessely, so war ihr Wirken doch ein nothwendig zerstörendes. Wessely's Theilnahme für Bildung (Dibre Schalom we-Emeth), seine hebräische Dichtung (Schire Tifereth) konnten weder in den Augen der Unwissenden, noch in ihren Wirkungen, durch seinen echtgläubigen Commentar zum Leviticus aufgehoben werden. Nun aber waren in der That fast alle, die auf diesem Gebiete arbeiteten, weit vom alten Standpunkte abgewichen. Da waren die einen, welche sich an Mendelssohn herangebildet hatten, in die deutsche Cultur eingegangen, ein David Friedländer (geb. 6. December 1750, gest. 25. December 1834), Isaak Euchel (geb. 1756, gest. 1804), Joel Löwe (geb. 1763, gest. 1803), Aron Wolfsohn (geb. 1754, gest. 1836 in Fürth), von denen das Witzwort galt: מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם und die anderen, die polnischen springenden Geister, die allerdings meist verpufften, ein Salomo Maimon (geb. c. 1753, gest. 1800), trotz seiner grossen philosophischen Begabung spurlos dahingegangen, ein Isaak Satnow (geb. 1733, gest. 1803), mächtig anregend durch die Herausgabe alter Schriften: Immanuel, Meor Enajim und anderer Werke, von denen er einige sogar listig unterschob, wie Mischle Asaf, Commentar zu den Psalmen von Raschbam, Sohar Tinjanah, wo die Lehre des Copernikus, der schöne Unterschied zwischen תא חזי des Sohar und תא שמע des Thalmud, so dass Hirschel Levin in der Approbation die Bemerkung macht, der Mann sei eigenthümlich, indem er, während Andere sich gerne Fremdes aneigneten, seine eigenen Erzeugnisse Andern beilege, wie es nicht minder

Saul Berlin (kurz Rabbiner in Frankfurt a. d. O.) machte, namentlich in Besamim Rosch, von dem sich selbst, wie es scheint, sein Vater täuschen liess.

So entstanden im Jahre 1783 die „Meassefim" (Chebrath Schochare ha-Tob weha-Tuschiah), die durch ihre ästhetische Heranbildung mächtig wirkten.

Die ganze Literaturrichtung hatte etwas belebendes und erfrischendes, sie war eine Art Humanismus, aber war in sich ein Halbes, nur Erziehendes, sie war eben ausschliesslich ästhetisch, ohne wissenschaftlichen Inhalt, die Kritik war immer in Gefahr, in witzelnden Spott zu verfallen, und musste vor solchem besondere Scheu tragen. So war das ganze matt, wie es der Humanismus geworden wäre, wenn nicht eine kräftige Erschütterung, die Reformation, darauf gefolgt wäre. Aber dazu waren die Elemente zu wenig vorhanden, die Kluft war für eine gesunde Entwickelung zu mächtig, wie sie fast ein Jahrhundert später noch immer nicht genügend ausgeglichen ist. So musste das Streben sich verflachen, die Theilnahme der Gebildeten erkalten, die Halbbildung, welche sich der Sache bemächtigte, flösste theils Ekel, theils Missachtung ein und schon 1789 musste Wolfsohn ausrufen: „Es fehlt nicht an Schreibern, wohl aber an Antreibern." Und nun kamen neue mächtige Weltereignisse, die allerdings grossartig auch für das Judenthum vorbereiteten, aber doch ohne unmittelbare Einwirkung auf dasselbe blieben, ja von dessen Entwickelung die Aufmerksamkeit ablenkten. Amerika errang im Jahre 1783 seine Freiheit und sprach zugleich Religionsfreiheit aus, Frankreich verjüngte sich und das ganze politische Leben durch seine Revolution von 1789, die dann auch durch den Beschluss vom 13. November 1791 die volle Gleichstellung der Juden besiegelte. Bedeutsam wirkten diese Ereignisse auf die Lage der Juden ein, wenn auch in beiden Ländern die Anzahl der Juden eine geringfügige war; Amerika bot und bietet noch heute den anderswo gedrückten Juden eine Freistatt, das Beispiel Frankreichs war eine Mahnung für andere

Völker. Dennoch trat eine unmittelbare Einwirkung, zumal auf die Gestaltung des Judenthums, nicht ein. Die Umgestaltung ging nicht aus innerer religiöser Erhebung hervor. Nicht die unbefangene gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Religionen, am allerwenigsten eine Würdigung des Judenthums, war das Motiv zur vollen Aufnahme der Juden, sondern die Beiseitesetzung des Religionsbekenntnisses in Beziehung auf das Staatsleben; Amerika blieb religiös nach wie vor englisch-puritanisch-engherzig, Frankreich blieb katholisch und frivol; eine freie und zugleich religiöse Entwickelung muss beiden Ländern erst die Zukunft bringen. Bei den Juden war eine innere Vorbereitung für eine den Zuständen homogene Umgestaltung ihrer religiösen Anschauungen und ihres religiösen Lebens gar nicht vorhanden. Wenn auch in Frankreich einzelne Juden wacker mit für ihre Gleichstellung kämpften, ein Berr Isaak Beer, ein Furtado u. A., so war die Masse doch gleichgültig dagegen, und sie haben sich nicht eine Ebenbürtigkeit errungen, sondern es ist ihnen, als nothwendige Consequenz der herrschenden staatsrechtlichen Ideen, die Gleichstellung geworden. Aber nur das Erkämpfte wirkt erziehend und erhebend. — Auf die deutschen jüdischen Zustände wirkten diese Umwälzungen betäubend und verwirrend. Sie brachten in die edleren, gebildeteren Geister einen tiefen Unmuth, einen Stachel, aber in den trostlosen Zuständen Deutschlands, das mit Zähigkeit an dem Veralteten hing, und sich gegen die neuen Ideen gewaltsam absperrte, in welchem Zerrissenheit, elende Armseligkeit und Gedankendürre kleinlicher Höfe herrschte, bemächtigte sich der Gemüther eine wahre Hoffnungslosigkeit und ein Ueberdruss an selbstständigen Bestrebungen. Allerdings blieben wackere Männer, und der Name David Friedländer's, der ein langes Leben hindurch unermüdet für die gediegenere Heranbildung, die bürgerliche Besserstellung seiner Glaubensgenossen kämpfte, verdient die höchste Achtung, und nur freche Gemeinheit kann das Bubenstück begehen, diesen Namen mit Ver-

unglimpfung zu besudeln.*) Aber der begeisterte Aufschwung musste fehlen; selbst in den Theilen, welche den französischen Waffen unterworfen wurden, konnte die Freiheit keine eigentliche Wurzel schlagen, sie waren ein von der Fremde Oktroyirtes und dabei flüchtig Vorübergehendes.

Der innere Widerspruch nagte, freilich bewusstlos, nicht bloss an den Juden, sondern an dem ganzen Staatsleben und der ganzen Geistesentwickelung, und die Unzufriedenheit richtete sich namentlich gegen die bisherige geistige Anschauung. Der Mangel an Befriedigung mit dem Vorhandenen erzeugte ein Drängen und Zerren an den Schranken, ein Hereinstürzen in Illusionen: das ist der Charakter der Romantik. Man hatte kein Gefallen mehr an dem, was die Alten mit Liebe gepflegt, und man liess auch die Autorität der Alten nicht mehr gelten, man spottete ihrer Enge und hatte doch eigentlich nichts Wesenhaftes, sondern stürzte sich entweder in das Mittelalter oder erlustigte sich an eigenen Phantomen. Das drückte sich namentlich bei begabten Frauen aus, die aus Mangel an einem Beruf nicht an eine bestimmte Thätigkeit gebunden waren. So urtheilt z. B. Caroline Böhmer über ihre Eltern. Indem sie ihren Vater „einen sich gänzlich überlebenden Mann“ nennt, sagt sie: „Es steht nicht in unserer Gewalt, seinem Herz und Geist den Umfang und die Theilnehmung zu geben, durch welche wir ihn in unsere Art zu denken und zu fühlen hineinzögen und uns ihm werth machen könnten“, oder „wir übersehen, dass sein Gesichtskreis nun einmal so eigensinnig oder so enge gezogen ist, wir ihn also nicht erweitern können.“**) Aehnlich schreibt sie von ihrer Mutter, welche sich zu der Reise nach Jena nicht entschliessen konnte: „Sie hat mir frei gestanden, sie könnte doch den vielen Witz nicht vertragen (wie man Erbsen und Linsen nicht verträgt), und wir hätten lauter witzige Menschen um uns . . . Wir

*) [Vgl. jüd. Ztschr. IX, 245 ff].

**) An ihren Bruder Ph. Michaelis Ende 1798, vgl. Caroline, herausg. von G. Waitz, Leipzig 1872, I, S. 63.

wollen ihr das nicht übelnehmen: wenn einer so alt geworden ist ohne Witz, so lässt sich ihm diese Kost nicht mehr zutrauen",*) oder ein anderes Mal: „Mein Bruder holt meine Mutter (der wir alle in Jena zu witzig sind) nach Hamburg zu sich ab."**) So setzte man sich im Leben wie im Denken und geistigen Schaffen mit grossem Uebermuthe über das Fortbauen an dem Erreichten hinweg, als schaffe man ganz Neues, was freilich durchaus nicht der Fall war. Diese Stimmung bemächtigte sich der Juden umsomehr, und die Sehnsucht, aus den Schranken herauszukommen, welche ihnen noch besonders gezogen waren, das quälende Gefühl der Entfremdung von den gebildeten Kreisen, vollzog den Bruch mit ihrer eigenen Vergangenheit und der nur langsam in ihrer Mitte vorangehenden Entwickelung. Energisch drückt dies Rahel Levin (Varnhagen von Ense), geb. 1771, gest. 1833, wie gewöhnlich in ihrer orakelhaften Weise, aus: „Ich habe solche Phantasie, als wenn ein ausserirdisch Wesen, wie ich in die Welt getrieben wurde, mir beim Eingang diese Worte wie Dolche ins Herz gestossen hätte: Ja, habe Empfindungen, siehe die Welt wie sie Wenige sehn, sei gross und edel und ewiges Denken kann ich Dir auch nicht nehmen. Eins hat man aber vergessen: sei eine Jüdin! Und nun ist mein ganzes Leben ein Verbluten."***) und Veit schlägt diesen Ton nicht minder an: „Wohl sind wir lahm und müssen gehn, und darum will ich nach Frankreich, weil nur dort jetzt gute hölzerne Beine gemacht werden; mehr wird wohl die Revolution nicht für die Juden sein."†)

Unterdessen war Mendelssohn (Anfang 1786) gestorben, für ihn zu rechter Zeit, er hätte nimmermehr die Geister

*) An A. W. Schlegel, Braunschweig, 16. März 1801, a. a. O. II, S. 53.

**) An Louise Gotter, Braunschweig, 19. März 1801, a. a. O. II, S. 55.

***) Briefwechsel zwischen Rahel und David Veit, II. S. 79 ff.

†) Briefwechsel a. a. O. II, S. 99.

bändigen können, er hätte sich vielmehr am Schmerze und am aufgenöthigten Kampfe verblutet. In den Stürmer Kant, der die Geister zu beherrschen anfing, konnte er sich nicht hineindenken; die spinozistischen Neigungen, die Jakobi in Lessing entdecken wollte, brachten in ihm eine Aufregung hervor, die seinen Tod beschleunigte. Als er starb, war noch die enthusiastische Verehrung frisch, und man liess es an Uebertreibungen nicht fehlen, wie man die schon für Maimonides nicht gerechtfertigten Worte ממשה עד משה לא קם כמשה auf ihn mit allem Unrechte anwandte, denn Mendelssohn war ein feiner Bildner, aber kein mächtiger Schöpfer. Freilich war er ein Mann, wie die Zeit ihn verlangte, aber eben daher auch mit der Zeit vorübergehend, und wenn an Maimonides, wie in dem von ihm über Alles verehrten Aristoteles, selbst wenn man deren philosophisches System nicht theilt, alle Zeiten sich weiter erheben werden, seine thalmudischen Werke immer als unübertroffene Meisterwerke benutzt werden, sein Moreh immer die reichste Anregung bieten wird, so wird Mendelssohn's Namen, wie der seines Meisters Wolf, geehrt werden, aber seine Schriften werden bei Seite liegen bleiben und man entlockt ihnen keinen befruchtenten Gedanken mehr.

Daher ging denn auch die neue Jugend rasch über ihn hinweg, wie dies selbst Veit an Rahel zugesteht: „Allerdings hat Mendelssohn orientalische Tournüre; nur vergessen Sie nicht, dass er diese Tournüre aus guten Gründen beibehalten, vielleicht affektirt hat. Er wollte zeigen, dass ein Jude mit dem Geiste seiner Väter und ganz nach dem Muster des Orients gebildet, die höchste Freiheit erreichen kann, er wollte durch sein Beispiel zeigen, was der Jude als Christ und Jude leistete, er hat sich immer bemüht, zwischen beiden Parteien hindurchzuschwimmen, und manchmal steht freilich auch dem geübtesten Schwimmer die Arbeit der Hände nicht an und der Angstschweiss auf der Stirn! Wieviel Lob und Tadel in diesem Urtheil liegt, darf ich Ihnen nicht erst noch

auseinandersetzen.“ Auch in einer anderen Stelle*) spricht Veit sich ähnlich aus: „In seinen früheren Schriften war er graciös, aber die Literaturbriefe! aber Jerusalem! aber die Morgenstunden!“ „Freilich“, fährt er dann fort, „wenn man bedenkt, dass es ein Jude war, welcher die deutsche Philosophie zur Sprache brachte, so muss man wahrhaft erstaunen.“ Und so musste gerade in seinem nähern Kreise der Bruch am frühesten erfolgen, wie derselbe zunächst bei seiner Tochter wirklich geschah. Der Entschluss wurde angekündigt in einem Briefe von Dorothea Veit an Auguste Böhmer:**) „Die Bilder und die katholischen Gesänge haben mich so sehr gerührt, dass ich mir vorgenommen habe, wenn ich eine Christin würde, so muss es durchaus katholisch sein. Ich bitte die Mutter, mir sagen zu lassen, wie ich es anfangen muss, wenn ich z. B. in Bamberg mich taufen lassen wollte! Lache nur nicht, es ist mein Ernst.“ So brach denn die Taufwuth ein, die durch die Unklarheit der Zeit eine Verschärfung in der Lüge erhielt, mit der man sich in das Christenthum hinein zu versenken vorgab. Da waren die edleren Geister keineswegs die schlimmeren. Rahel Levin fand allerdings alles „jüdisch eng“, aber jede Unbill gegen die Juden empörte sie, sie erinnert sich gern des Schwures ihres Vaters „beim Jochid“, sie ehrt den Siddur ihrer Mutter, ebenso wie Henriette Herz, geborene de Lemos, (geb. 1764, gest. 1847), eine Freundin Schleiermachers, die 1817, nach dem Tode ihrer Mutter, zum Christenthum übertrat. (Henriette wurde, als sie 16 Jahre alt war, die Frau des Markus Herz, geb. 1747, gest. 1803, eines tüchtigen Philosophen und Physikers, welcher geschätzte Vorlesungen hielt, Manasse ben Israels „Rettung der Juden“ übersetzte und im Kampf gegen die frühe Beerdigung in der vordersten Reihe stand.) Um so widerwärtiger waren die kleinen Geister, welche sich auf die

---

*) Vgl. Briefwechsel zwischen Rahel und Veit I, 88 u. 122.

**) Jena, Juni 1800, vgl. Caroline Bd. I, S. 293.

Taufe etwas zu Gute thaten und die, wie Börne spottet, einander mit Rührung und Thränen um den Hals fielen, wenn sie sich vorbereiteten, an den Tisch des Herrn zu gehen. Diesem Verfalle zu steuern, fehlten die Kräfte. Eine Wissenschaft existirte nicht, die Versuche von Joel Löwe (geb. c. 1760, gest. 1802), der Tüchtiges in der Grammatik leistete (Amude halaschon) und dessen Psalmenausgabe (1788) von kritischem Sinne Zeugniss ablegt, und der mit Eichhorn in Verbindung stand, wie mehrere Briefe in der „Bibliothek" des letzteren beweisen, genügten nicht; ein Jehuda Löb Ben-Seeb (geb. in Krakau 1764, gest. in Wien 1811), ein tüchtiger Grammatiker (Thalmud Leschon Ibri 1796), nach Adelung'schen Principien, Ozar Haschoraschim, auch einzelnes Nachbiblische aufnehmend, und sonst gute Schulbücher, der den aramäischen ben Sira 1789 herausgab, die Emunoth we-Deoth mit Commentar 1789; noch weniger Lazarus Bendavid (geb. 1762, gest. 1832) ein tüchtiger, philosophisch gebildeter Mann, auch mit kritischem Sinne, verdienstlich praktisch durch unentgeltliche Uebernahme des Direktorats der Berliner Freischule wirkend.

Das waren Alles sehr nothwendige und sehr nützliche Vorbereitungsarbeiten, es wurden Viele dadurch angeleitet, aber dem Judenthume konnte dadurch noch immer kein Heil bereitet werden, ebensowenig durch die späteren Zeitschriften in deutscher Sprache: Jedidja von J. Heinemann (geb. 1778, gest. 1855), der jedenfalls ein vielseitig unterrichteter Mann war, und Sulamith von David Fränkel. Bedeutender als Gelehrter war Wolf Heidenheim (geb. in den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts, gest. 1832 in Rödelhein); seine Rückleitung auf die alten Grammatiker: er gab Aben Esra's Mosnajim mit Anmerkungen heraus, auch die Massora, Mischpete ha-Taamim, seine Pentateuch-Ausgaben, und weithin wirkend durch seine Machsor-Ausgabe von 1800, mit deutscher Uebersetzung und mit den schätzbaren Untersuchungen über die

Poetanim, aber freilich kleinlich sich an das Untergeordnete haltend, ohne kritischen Blick [vgl. ob. Bd. I, S. 302].

Was ausserhalb Deutschlands geschah, war von geringer Einwirkung. In den Culturländern waren die Bestrebungen der Besseren auch meistens auf die äussere Entfesselung der Juden gerichtet, und die höhere Bildung der Einzelnen blieb vereinzelt. Der Jude, den Lessing in Italien traf und von dem er sagte: „Hier ist mehr als Mendelssohn“, ist nicht einmal dem Namen nach zu vermuthen. In Frankreich gab es noch einen Nachkampf, namentlich wegen der Elsässer Juden, die durch ihren Wucher empörten. Dieser und die Trennung von dem französischen Bürgerthume zogen Napoleons Blick auf sich und er wollte auch hier mit kühnem Griffe abhelfen. Eine Notabelnversammlung und ein Sanhedrin 1806 und 1808 sollten durch eigene Erklärungen ihre Gesinnung documentiren und auf ihre Glaubensgenossen einwirken. Allein die Autorität fehlt im Judenthume, da ist innere Entwickelung nöthig. Die alten Vorkämpfer Berr (geb. 1744, gest. 1828) und Abraham Furtado wirkten eingreifend, Rabbiner wie Josef David Sinzheim (geb. 1744, gest. 1812), Abraham Vita di Cologna (geb. 1755, gest. 1832) verstanden klug zu leiten, aber das Ganze war doch eine grosse Lüge, mindestens ein Schein. Die Anerkennung der Franzosen als Brüder war eine Phrase, die der gerichtlichen Ehescheidung unwahr, und nun gar die Frage: darf sich eine Jüdin mit einem Christen oder ein Jude mit einer Christin verheirathen? ward lügenhaft beantwortet: nur die Ehen mit fremdem götzendienerischen Völkern seien verboten, die europäischen Völker seien keine Götzendiener; nur sei die Form der Eheschliessung hinderlich, daher würden die Rabbiner sie nicht einsegnen, aber die Civilehe sei doch gültig, da der Staat sie anerkenne, und jedenfalls bleibe der jüdische Theil nach wie vor dem Judenthume angehörig. Die Fragen waren verfrüht, die Antworten bloss kluge Schlangenwindungen, das Ganze ohne Folgen.

Noch schlimmer war es in den der Cultur entzogenen Ländern. Polen und der Orient sind unfruchtbar. In Polen war der Nachwuchs und die weitere Entartung des Chassidismus herrschend. Die Anhängerschaft des Israel aus Medzibos (geb. um 1698, gest. 1759) hatten zwar die Ahnung einer inneren Frömmigkeit gegenüber den äusseren Satzungen, aber ohne Bildung war ihre Mystik wüste und roh. Ein Elia aus Wilna (geb. 1720, gest. 1797) war ein klarer Kopf als Thalmudist; seine kritischen Winke sind bedeutsam, er war auch sonst mit Kenntnissen versehen; sein Buch, El Hammeschullosch, über Dreiecke und Geometrie (gedruckt Wilna 1833), seine Grammatik ebendaselbst, aber er konnte nicht tiefer einwirken, selbst sein Kampf gegen den Chassidismus blieb ohne Folgen. Im Orient war kein Anhauch neuen Geistes. Die alte Mystik, die alle Sprache unverständlich machte, wirkte auch hier. Hervorzuheben ist Chajim Josef David Asulai (geb. gegen 1727, gest. 1807), von 1786 an schriftstellerisch in Werken thätig, die noch heute bibliographische Belehrung, aber keinen bildenden Antrieb bieten: Schem ha-Gedolim, Waad ha-Chachamim, Schulchan ha-Midbar, Kikar le-Adon, in der neuen Ausgabe von Ben Jakob 1852 wohl geordnet. (Seine Charakteristik David Oppenheimer's: מליץ גדול שלשלת גדולה).

Aber das war weder Wissenschaft noch Lebenskraft. Wenn man diesen reichen Literaturkenner Asulai betrachtet, so ist er bloss ein abergläubischer Kabbalist ohne alles Verständniss. Das Judenthum auf die Stufe der Wissenschaft zu erheben, es ebenbürtig den anderen Religionen zur Seite zu stellen, war eine Aufgabe, welche die Kräfte der Zeit überstieg, und nicht minder schwierig war es in seiner Darstellung für's Leben mit den Anforderungen des Lebens, des Geschmackes, der allgemeinen Erkenntniss in Einklang zu bringen. Das fühlten die Höherstehenden, und um so tiefer war ihre Verzweiflung, sie mussten es für verstorben halten. Es ist thöricht, sie bloss anzuklagen, von blosser Pietät zu sprechen. Man ehrt das

Andenken eines Todten, aber man umfasst nicht krampfhaft die Leiche, um ihren Moderduft einzuathmen und mit ihr in Verwesung überzugehen. Dass sie es aber für todt erachteten, seine innere Lebensmacht nicht ahnten, wer wollte darob mit ihnen hadern? Um so grösser ist das Verdienst von Männern, welche denn auch nicht verzagten, und Versuche zur Belebung machten, wenn sie auch nicht alle glücklich waren. Von diesem Gesichtspunkte aus ist namentlich David Friedländer's Wirken zu beurtheilen, zumal sein „Sendschreiben an Herrn Consistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion 1799". Es war allerdings keine historische Fortbildung des Judenthums, es war der Versuch eines Sprunges, nicht in das Christenthum hinein, aber aus dem Judenthum heraus, es war ein Aufschrei, und als er verhallte, kehrte Friedländer wieder rüstig an die Arbeit der Verbesserung zurück. Ein glücklicherer Versuch war der, der von Israel Jacobson (geb. 1769, gest. 1828) und Jakob Herz Beer gemacht wurde. Ersterer versuchte als westphälischer Consistorialpräsident einige Reformen im Satzungsleben einzuführen (Mine Kitnioth: Hülsenfrüchte an Ostern u. dgl.), namentlich im Gottesdienste, was dann auch in Berlin eingeführt wurde, ferner in dem Hamburger Tempel: Gotthold Salomon (geb. 1784, gest. 1862) Eduard Kley (gest. 1867), und in dem Wiener: Isaak Noah Manheimer (gest. 1864), durch gottesdienstliche Reformen und die Kunst des Predigens ausgezeichnet und von tiefer Einwirkung; endlich weithin sich verbreitend, weniger weiter vorschreitend, sondern sich verallgemeinernd, tiefer in's Bewusstsein sich einlebend und sich innerlich vertiefend. Das war eine frische Regsamkeit, eine frohe Betheiligung. In der That liegt in dem geeigneten Ausdrucke, in der öffentlichen Darstellung der Religion, in dem Einleben in die Verhältnisse, eine wesentliche Bedingung der Erstarkung des Judenthums. Die Rechte eines Bürgers im Vaterlande erlangen und ein Palästiner

bleiben wollen in Sitten, Sprache, Wünschen, ist Unsinn. Freie Theorie und gebundene Praxis erregt Ueberdruss und Abfall. Das bekundete sich auch hier. Als auch diese Blüthe gewaltsam geknickt wurde, schien Alles nun definitiv erstorben.

Es war überhaupt eine trübe Zeit der Reaction eingetreten. Nach Abwerfung der Fremdherrschaft sollte — wie in Kurhessen — Alles wieder in die alte Form zurückgeschraubt werden, aus den Freistädten wurden die Juden verjagt oder sie wurden der gewonnenen, ja erkauften, Rechte beraubt. Auch sonst war überall Streben nach Bannung des revolutionären Geistes, eine hässliche oder starre Orthodoxie bemächtigte sich der Geister, ein hässlicher Judenhass erblühte an der Deutschthümelei, Verfolgungen, des Mittelalters würdig, wurden in Scene gesetzt, wie namentlich 1819 das Hep-Hep. Und so herrschte eine schreckliche Verdumpfung der Geister. Schon waren erste Blüthen der Wissenschaft hervorgebrochen. Der Verein für Cultur und Wissenschaft des Judenthums war in Berlin erstanden, es war wie eine Verkündigung, eine Wissenschaft des Judenthums hatte sich gebildet. Die Arbeiten von Leopold Zunz (geb. 10. Aug. 1794) in der „Zeitschrift“ (1823), namentlich sein „Raschi“ waren trefflich; Markus Js. Jost (geb. 1793, gest. 1860) gab von 1820 bis 1828 das erste neunbändige Geschichtswerk heraus, das auf Quellenforschung beruhte. Aber der Mehlthau der Reaction fiel auf Alles; selbst diese Männer blieben still, ihrem Wirken war keine Frucht gefolgt! Immer neu war das Entrinnen, wenn auch nicht mehr mit Gehässigkeit: ein Ludwig Börne (Baruch) geb. 1786, gest. 1837, Heinrich Heine (geb. 1799, gest. 1854). Sogar Heine war nicht ganz abtrünnig, besonders in der letzten Zeit, obwohl man niemals recht weiss, was Ernst, was Spott ist, [vgl. u. S. 256 u. j. Ztschr. I, 256 ff., XI, 181] Es ist jüdischer Geist, der in ihnen lebendig ist, der sprudelnde, zersetzende, witzige, weniger positiv aufbauende, aber Ferment hineinbringend in den stockphili-

strösen, zähen, trocknen, deutschen Geist. Aber freilich, für die Entwickelung des Judenthums boten sie nichts und wer ihnen ein grosses Kapitel in der Geschichte des Judenthums anweist, zeigt, dass er kein Historiker des Judenthums ist.

Man dachte nicht, dass eine neue Zeit kommen werde, worin neues Leben des Judenthums erzielt werden könnte, das ist aber mit einem Schlage erstanden 1830 und wenn wir bei diesem Zeitpunkt schliessen, so haben wir die Ueberzeugung gewonnen, es gibt Zeitabschnitte, in denen der Widerspruch zwischen äusseren Zuständen und inneren Bestrebungen so mächtig ist, dass Verzweiflung sich der Gemüther bemächtigt, die Einen gehen, die Anderen verdummen sich gewaltsam. Dies sind Uebergangszustände, die die nöthige Zersetzung herbeiführen. Der lebendige Geist aber, der still wirkt, ist damit nicht erloschen und wenn gesunde Kräfte herantreten, dann wird Frucht daraus erzielt.

Rückblick. Blick in die Zukunft.*)

Wir haben einen grossen Zeitraum durchmessen, mehr als 3300 Jahre, welch eine mächtige Zeit! Wir wollen nicht das poetisch Ehrwürdige einer solchen Vergangenheit besonders hoch anrechnen, nicht romantisch schwärmen, wo es die thatkräftige Gegenwart gilt, aber die Sicherheit daraus entnehmen, dass ein tiefer Kern vorhanden sein muss, wenn der Sturm der Zeiten den Bau nicht erschüttern konnte. Schauerlich geht nur zu oft die Geschichte an uns vorüber, die Sünden der Menschheit, nicht unsere — wenn auch wir nicht gerade als engelrein dastehn —

*) [Schluss der Vorlesungen über nachthalmudische Literatur Breslau 1846/47].

decken an uns sich auf, und wir sind der Spiegel, in welchem der Völker Tugend und Gerechtigkeit sichtbar wird. Es ist traurig, ein solches Mass zu sein, doch wo das Bewusstsein davon nicht herrscht, da ist auch diese Besorgniss fern, und wenn das Bewusstsein erwacht ist, so hat es auch etwas Erhebendes, seine Sache mit der des reinen Menschthums einig zu wissen!

Einen grossen Anspruch macht aber nun die Gegenwart an uns. Sie verlangt von uns Muth und Kraft, das Aufgeben der individuellen oder lokalen Verzagtheit; sie verlangt, dass wir uns als Menschen erkennen lernen und die nationalen jetzt ohnedies schon lügenhaft gewordenen Sehnsüchteleien, die Abneigung gegen den, der Druck ausübt, in Bedauern verwandeln; sie verlangt demnach auch von uns, dass wir zur eigenen Gesundung beitragen und die Verhärtung besiegen, die sich uns angefügt hat. In dieser Beziehung ist die Geschichte für uns besonders lehrreich und namentlich der letzte Abschnitt, die Geschichte des 18. Jahrhunderts, wie in der Weltgeschichte, so auch für das Judenthum ein ausserordentlich wichtiger Abschnitt! Wir sehen sie nach und nach entstehen, diese Incrustationen, wie sie mit der Unwissenheit immer zunehmen und nicht so rasch der nicht vollen Kraft einer matten Sonne weichen. Aber die neuere Zeit rüttelt mächtig an den Ketten, um den edlen Gefangenen zu befreien. Bleiben wir nur stets eingedenk, dass Innerlichkeit und Humanität, nicht die äussere Satzung, den Geist ausmacht. Was nun die Zukunft bringen wird? Blicken wir auch heiter und getrosten Muthes in dieselbe, so erwarten uns doch noch schwere Kämpfe. Die Gemeinheit und der Egoismus herrschen noch mächtig da, wo dies Gemeinsame nicht zur inneren Volkssache geworden und grosse Evolutionen müssen noch vorgehen, ehe das letztere und dann auch in seinen Folgen für uns, erreicht wird. Und nicht minder grosse Kämpfe erwarten uns noch im Innern und die Frage rückt immer näher an uns heran: wird in Einheit der Fortschritt durchgekämpft werden

oder wird Trennung entstehn? Wünschenswerth ist das erstere, doch hört die Geschichte nicht immer auf sentimentale Wünsche, und auch das letztere ist nicht ein Schreckbild, das uns beunruhigt; ist auch klein die Anzahl, der Geist spendet Leben, die todte Masse kann der Kraft des Hebels nicht widerstehn.

Anhang.

Jüdische Geschichte von 1830 bis zur Gegenwart.

(Vorlesungen gehalten zu Breslau, Winter 1849/50.)

Nach einem Stillstande von nahe an zwei Jahren, nehme ich den Faden wieder auf, bis wohin ich ihn fortgeführt und da liegen gelassen. Während dieses Stillstandes war jedoch die Zeit mächtig bewegt, und in einer solchen Bewegung wäre die Zeit wenig geeignet gewesen zu einer ruhigen Betrachtung früherer Ereignisse. Die Bewegung nimmt alle Kräfte der That wie des Denkens, die ganze Theilnahme so sehr für die Gegenwart in Anspruch, dass die Vergangenheit, auch die nächste, und das Interesse an ihr ganz zurücktritt. Auch die Einzelbestrebungen, selbst die verdienstlichsten, müssen da ihren Anspruch auf Beachtung einstellen, wo die gesammte Zeit, das gauze vorhandene Gut, einer neuen Richtung sich unterwerfen muss, neben grossen eine Welt umgestaltenden Gedanken und Thaten wären doch einzelne kleine Thatsachen zu winzig. Müssen ja auch die Standpunkte der Betrachtung sich ändern: der Gesichtskreis erweitert sich, Probleme treten hervor, die früher gar nicht ins Bewusstsein getreten waren, Wünsche und Hoffnungen, die früher kaum geahnt, in dem tiefsten Innern verborgen, deren Mitwirkung daher nicht erkannt wurde, werden laut, werden als berechtigt anerkannt und suchen ihre Berechtigung nachzuweisen. Könnte man noch mit den alten Massstäben messen, sind die neuen schon fertig, um sie anzulegen? Noch dazu kommt eine gewisse Verachtung der Geschichte in einer solchen Zeit, welche man als den Anfang eines ganz neuen Weltalters begrüsst; mit Geringschätzung und Entrüstung sieht man auf die dahingegangene Zeit, als eine versumpfte, mit der man in keinem weiteren Zusammenhang stehn wolle, man zählt Anno I, als duldete wirklich die Geschichte einen solchen Abschluss. Der Geist, welcher

in der Menschheitsentwickelung sich offenbart, ist ein stetiger, er bewegt sich unter den Rückschritten und dem Stillstande still, vielleicht langsam, fort, er geht aber auch seinen ruhigen, etwas rascheren Gang in den erschütterndsten Bewegungen. Der menschliche Geist baut aus dem Einzelnen das Ganze, das Allgemeine auf und der Gedanke wird nicht Eigenthum, wenn das Wort für ihn gefunden worden, sondern wenn er nach allen seinen Richtungen und Verwirklichungen erkannt und in ihnen Lebensfähigkeit bewährt hat, er ist es gerade, dessen richtige Begränzung und allmäliger Sieg der Inhalt der Geschichte ist. Nur was hinlänglich vorbereitet war, zeigt sich auch, wenn die Massen sich beruhigen, als wirklich unveräusserliche Errungenschaft, nicht die unklaren Vorstellungen, die sich in den Vordergrund drängten und in die man eine Zeit lang das Wesen der Bewegung setzte, werden alsbald zur That, sondern werden bloss Anknüpfungspunkte. Ist das Ganze in eine gewisse Form gerückt, da wird der Zusammenhang sichtbar und — lehrreich. Darum ist auch die Aufgabe einer wieder ruhigeren Zeit, die geschichtliche Betrachtung wieder aufzunehmen.

Doch zwei Bedenken stellen sich meinem Unternehmen entgegen. Giebt es eine jüdische Geschichte der neuesten Zeit? Sind es nicht bloss allgemeine Wirkungen, die wie nach andern Richtungen hin, so auch auf die Juden sich bemerklich machten, so dass die Juden gar nicht als selbstthätig erscheinen, auch kaum eigenthümlich berührt werden? Sobald ein Kreis seine Sonderstellung verliert, sich enger an das Allgemeine anschliesst, geht er in dasselbe auf und es ist thöricht, ihm eine besondere Geschichte zu vindiciren. Ist es nicht so, möchte man sagen, auch bei den Juden? Ihre Stellung wird von der grösseren und geringeren Freiheit der allgemeinen politischen und religiösen Entwickelung bedingt, und selbst ihr geistiger Bildungsgang geht gleiche Wege mit der allgemeinen. Soviel Wahres jedoch in diesem Einwurfe ist, so einwirkend wird jedoch wieder die jüdische Geschichte in diesem Zeitraum. Ein Kreis, welcher ganz abgesperrt ist, hat im Grunde gar keine Geschichte, er erstarrt, seine Lebensthätigkeit, Entwickelungsfähigkeit verkümmert; nur insofern er in Wechselbeziehung tritt, hat er eine solche; bloss den höheren bewegenden Faktor anerkennen wollen, und nicht wie er sich in den einzelnen Richtungen äussert, lässt die geschichtliche Erkenntniss nicht lebendig werden. Auch in diesem Zeitraume, und vorzüglich in ihm, sind die Juden ein merkwürdiger Gradmesser für die Gesundheit der staatlichen Grundsätze; die Frage, welche früher ausser den Juden selbst, und auch bei ihnen nur einen kleinen Theil, hier und da einen Menschenfreund

oder einen Gall- und Schmähsüchtigen beschäftigte, wird in ihm ein unverdrängbarer, weil sie in ihrer principiellen, für das ganze Staatsleben wichtigen Bedeutung erkannt wird, sie lässt keine Ruhe, sie ist ein Pfahl, ein Stachel für die modernen romantischen Staatskünstler, und es ist ein anziehendes Schauspiel, das sich vielleicht auf diesem Gebiete am klarsten darstellt, wie man seinen Uebertragungen aus einer erstorbenen Zeit, die wie Irrlichter aus der Ferne strahlen, gerne Fleisch und Blut geben möchte, aber die gesunde Wirklichkeit des Jagens nach Schattenbildern spottet. Und welch eine Bedeutung, oft eine unverdiente, legt man gerade jetzt dem jüdischen Geiste bei, und oft die widersprechendsten Einwirkungen, jedenfalls ein Beweis des Gewichtes, das sie in die Wagschale legen. In der That treten auch die Juden mit männlicher Entschiedenheit in dem Geschichtsdrama auf, und bald machen sich Männer bemerklich, deren Einfluss immer mehr wächst. Und die innere Entwickelung ist nicht geringe anzuschlagen, sie hat einen Umschwung genommen, wie er früher nicht geahnt worden und sichtbare Vorbereitungen zu neueren tiefgehenden Entwickelungen darbietet. So darf uns das Interesse an ihr nicht kleinlich erscheinen; nur wer seinen Kreis kennt, kann auch ein richtiges Urtheil über das Allgemeine fällen.

Ein zweites Bedenken ist: kann man die Geschichte seiner Zeit klar und unbefangen betrachten? Nur aus der Ferne schwindet das Einzelne und gestattet einen Gesammtüberblick, in der Nähe verschwimmt Alles. Und wie parteiisch wird man leicht sein. Ist nicht jenes Vorgeben „über den Parteien zu stehn“ ein unwahres, ist es nicht, sagen Andere, ein sündhaftes?; eine Geschichte vom Parteistandpunkte vorgetragen, wäre aber offenbar keine Geschichte. Und doch, liegt der Streit der Anforderungen nicht vielmehr in der Verwirrung der Begriffe? Ein bestimmtes Urtheil über die wichtigen Angelegenheiten der Menschheit haben, ein bestimmtes Ziel in seiner Wirksamkeit sich vorstecken, dieser seine Thatkraft widmen, ist die Aufgabe des Mannes und er wird mit Männern, die dieselben Richtungen verfolgen, zusammengehn, nicht hierhin und dorthin schielen; so gehört er einer Partei an. Aber ebenso ist es seine Aufgabe, seine Ueberzeugungen immer erneuter Prüfung zu unterwerfen, den Erwägungen der gegnerischen Richtung Ohr und Herz nicht zu verschliessen, das Wahre und Gute in ihr, dem man freilich nur einen untergeordneten Werth zuerkennen kann, nicht ganz zu verkennen, namentlich die Motive nicht in unwürdiger Weise als unsittliche darzustellen. Und wenn darin sehr viel gefehlt wird, sollte es nicht gerade die Aufgabe der Wissenschaft, der wahren

humanen Bildung, sein, einen solchen Standpunkt zu erringen? Und die Wissenschaft muss es auch sein, die aus dem massenhaften Detail die leitenden Gedanken, die Hauptbegebenheiten herauszufinden weiss, die auch sich bei der Betrachtung des Einzelnen nicht zu verlieren weiss in dem ganzen Gange der Entwickelung. Gerade eine Zeit, die einer stürmischen Bewegung folgt, muss sich zu orientiren suchen, es thut uns Noth, in dem unklaren Getriebe wiedereinmal den Blick zur Unbefangenheit zu führen, und das soll die Geschichte.

Revolutionen entstehen nicht durch System und Princip, sondern drei Momente müssen eine Zeit lang zusammen wirken, bis ein zufälliger Umstand den Ausbruch veranlasst: launenhafte Willkür des Herrschers, auffallende Begünstigung einer bevorzugten und darum übermüthigen Kaste, Benutzung der Religion zur Verdummung des Volkes, die zwei letzten Umstände wirken auch namentlich auf die Juden nachtheilig, und daher ist eine Revolution eine mächtiges Ereigniss auch in ihrer Geschichte. Alle drei Umstände vereinigten sich auch in Frankreich, und es ist zum Verständniss der neueren Geschichte sehr zu beherzigen: Staaten, in denen der Katholicismus herrscht, werden nie zur Ruhe kommen; er zwingt den Staat entweder gottlos zu sein oder sich unter die Kirche zu beugen, und seitdem der Protestantismus frei sich entfaltet, ist der Katholicismus der Repräsentant der Dummheit und des Aberglaubens geworden; nun wollen theils die Völker weder gottlos noch von der Kirche geknechtet sein, theils muss der Staat gegen seine Auflösung reagiren, und so ist dort der Zustand der Bedrückung und der Revolution, der Unbehaglichkeit, permanent. Unter Karl X. war der Staat trotz der verfassungsmässigen Freiheit aller bestehenden Culte, die auch im Allgemeinen nicht angetastet wurde, doch eine Verherrlichung des Katholicismus, Marschall Soult trug die Kerze bei einer Procession, Bischöfe waren Minister der geistlichen Angelegenheiten: dass Karl X. ein ritterlicher, d. h. romantischer, d. h. capriciöser und mittelalterliche Feudalzustände begünstigender Fürst war, ist bekannt. So brach denn durch Staatsstreiche die französische Julirevolution aus. Die Juden waren dort im Ganzen schon früher gleichgestellt, allein der Artikel der Verfassung, wonach die katholische Religion dennoch Staatsreligion sein sollte, wurde aufgehoben und zu der seltsamen statistischen Notiz umgewandelt, ihr sei die Mehrheit der französischen Nation zugethan. Der nächste Erfolg war der, dass ein Gesetz-Entwurf vorgelegt wurde über die Besoldung der jüdischen Geistlichen aus der Staatskasse, welcher auch bald genehmigt wurde und bei welchem der Minister Mérilhou die vielangeführten Worte sprach: „dans

les fonctions publiques où ils ont été appelés sous les drapeaux de nos phalanges immortelles, dans les lettres, les arts, les sciences, l'industrie, ils ont en un quart de siècle donné parmi nous le plus noble démenti aux calomnies de leurs oppresseurs.“ (Riesser: Ueber die Stellung p. XVI.*) Bei dieser Gelegenheit traten auch zwei Juden auf, die damals die Aufmerksamkeit der Nation auf sich zu ziehen begannen, der eine Isaak Adolph Cremieux, der zweite Adolph Goudcheauz, der durch seine ernste Betheiligung an der Revolution im Elsass receveur général wurde. Weit einwirkender waren die daran sich knüpfenden Ereignisse in anderen Staaten. Uebergehn wir Belgien, dessen Revolution eine nationale, gestachelt vom Katholicismus, war, so waren es namentlich die Erschütterungen in einigen deutschen Staaten, und die Steigerung des constitutionellen Sinnes in andern. In Braunschweig hatte der knabenhafte Junkersinn des Herzogs Carl, in Kurhessen die lüderliche und tyrannische Willkür des Kurfürsten, in Sachsen das grämliche Beschützen eines städtischen erblichen Patriciats und die katholischen Tendenzen eines Fürstenhauses gegenüber einem ganzen protestantischen Lande, in Hannover die Adelswirthschaft, die Unzufriedenheit längst zu hellen Flammen angefacht und die gesteigerte Stimmung trieb sie verheerend nach Aussen, und in andern bereits constitutionellen Stäaten, Baden, Würtemberg, Baiern, Nassau war der liberale Sinn kräftig erwacht. Ueberall trat auch alsbald die Judenfrage mit auf die Tagesordnung, und war auch eine rasche günstige Entscheidung bloss in Kurhessen erfolgt und wurden die freundlichen Tendenzen in einigen Staaten bald wieder bei der wieder sich erhebenden Reaction niedergedrückt, konnten dieselben anderswo nur mühsam selbst die Gunst der freiheitsliebenden Volksvertreter sich erringen, so war doch der grosse Gewinn erreicht, dass die Frage in das Bewusstsein des Volkes drang und dort nothwendig zum Siege des Rechts und der Wahrheit sich durcharbeitete. Es ist ein herrliches Schauspiel dieser Kampf, der die Geschichte zweier Jahrzehnte durchzieht; der Kampf um eine gute Sache ist etwas höheres, als der errungene Sieg; was Lessing von der Wahrheit sagt, findet auch hier cum grano salis seine Anwendung. Das Interesse steigert sich jedoch noch durch die ernste Thätigkeit der Juden selbst. Es war ein Geschlecht des 19. Jahrh. herangewachsen, das in den besseren Mittelstandsklassen, nicht bloss in den reichen blasirten, von Jugend auf eine tüchtige Bildung genoss, mit den Christen auf Schulen, Gymnasien und Universitäten seine Kräfte

*) [Gesammelte Schriften, Band II, S. 16].

mass, nicht gewöhnt war sich zu beugen und zu krümmen und daher nicht in der Lage war, weiter gebückt und vorgestreckt zu gehn, und nicht seine beste innere Kraft an die eigene Ausbesserung zu setzen hatte, die eine gewisse Scheu zurücklässt, — es war vielmehr ein Gefühl der vollen Ebenbürtigkeit, auch das Gefühl der vollen Deutschheit. Allerdings lebte in ihm keine besondere Theilnahme für das Judenthum; es war noch immer die Blüthezeit des Indifferentismus, sie hingen nur mit ihm zusammen durch vereinzelte Erinnerungen aus dem Vaterhause, sociale Berührungen und Negation des Christenthums, aber der Indifferentismus machte doch duldsam und störte die Liebe zu den Angehörigen nicht, wenn diese auch Seltsamem sich hingaben. So entbehrten sie zwar der Theilnahme für das religiöse Leben, das doch eigentlich den Juden zum Juden macht, aber gerade je weniger Unterscheidendes sie zwischen sich und den Andern erblickten, um so auffälliger war ihnen die gegen sie geübte Ungerechtigkeit. Der Kampf, wenn er von ihnen geführt wurde, musste ein ganz anderer sein als früher: keine Gunst, sondern ein Recht; keine Selbstvertheidigung, sondern eine Anklage. Dieses Geschlecht und diese Sache konnte kein besseres Organ finden, als an Gabriel Riesser*). Enkel Raphael Cohn's [o. S. 230], Sohn Lazarus Riesser's [j. Ztschr. VII, 232 ff.] geb. am 3. April 1806, theils in Lübeck, theils in Hamburg erzogen, besuchte er die Universitäten Kiel, Heidelberg und München, woselbst er die Rechte studirte; sein Verlangen, in Hamburg Advocat zu werden, wurde abgewiesen, in Heidelberg Privatdocent zu werden, mit der Phrase „weil der Docenten schon zu viele seien." Riesser mag seinem Geschicke danken, er ward dem Berufe zugetrieben, der sein eigenster, innerster ist, denn sein Beruf ist nicht, als Anwalt in die einzelnen Fragen des Mein und Dein sich zu versenken, auch nicht als Rechtslehrer das Recht als ein System hinzustellen und zu lehren, ja kaum als politischer Schriftsteller zu wirken, sondern als politischer Redner die praktischen Fragen an den höchsten politischen Zustände zu messen. Der klare rasch eindringende Blick würde ihn in jedem Fache tüchtig gemacht haben, die unparteiische Gerechtigkeitsliebe überall achtungswerth, die sittliche Hoheit und Würde seiner ganzen Anschauung immer ihn von der Berührung des Gemeinen fern gehalten, das Gemeine nicht an ihn herankommen gelassen haben, aber ihre rechte Bedeutung finden sie erst in dem politischen Redner, dem der politische Schriftsteller nur dann nahe kommt, wenn er ebensowohl unmittelbar ergriffen von dem Gegenstande ist, als von sittlicher Entrüstung erfüllt ist. Der Art war die

*) [wiss. Ztschr. IV, 290 ff.; j. Ztschr. II, 131 ff.; ob. Bd. I., 305 u. unt. Bd. V, passim.]

Judenfrage, und eine andere hätte ihn wohl nicht auf die politische Bühne gebracht, daher trägt auch sein Ausdruck jenen ganzen Charakter der Unmittelbarkeit, er ist rednerisch, erhaben, stets in gehobener Stimmung, was bei dem ersten Auftreten ungemein anregend ist durch seine Frische, bei den abgerissenen politisch-literarischen Ergüssen seinen Reiz behält, für die Selbstbetheiligten immer interessant bleibt, aber doch in grösseren Schriften auf das lesende, nicht unmittelbar betheiligte Publikum, nicht diesen hinreissenden Eindruck macht, vielmehr oft sogar ermüdet. Die erste Schrift nun, die in rascher Ergriffenheit ausströmte und ebenso eindrang, war von grosser Bedeutung. Riesser ist fertig aufgetreten, und wir dürfen, ja müssen uns bei dieser ersten Schrift länger aufhalten. Unter den Juden selbst war noch ein grosser Mangel an Selbstbewusstsein. Nur der Starke siegt und sie vertrauten nicht dem Siege der Wahrheit, welche allmählich die öffentliche Meinung für sich gewinnt; der Schwache muss bitten, darf nicht fordern, während die Bitte erniedrigt, aber die Forderung im vollen Rechtsbewusstsein, wenn auch in geziemender Weise, imponirt. Dabei war auch der Gegenstand unästhetisch, was man in der ästhetisch verwöhnten Zeit gar sehr scheute, und zugleich war doch das Bewusstsein von Schwächen, die man nicht ableugnen konnte und nicht gerne zugestand, zu bekämpfen, was man aber aus doppeltem Grunde nicht wagte, die Erfolglosigkeit nach Innen fürchtend und in der Besorgniss, dem Unrechte von Aussen eine neue Handhabe zu geben. Von Seiten der Christen war eigentlich schon längst die einzige Waffe genommen, die in ihrer Bornirtheit eine gewisse Macht hat — der Fanatismus; denn die Besorgniss des Christenthums, seine Allmacht zu verlieren, die die Jdee des christlichen Staates erzeugte, sowie die tiefer pietistisch gefärbte Ansicht von der Beherrschung aller Lebenssphären durch den christlichen Geist war noch nicht durchgedrungen; — in ruhigen Zeiten wird der Bürger rationalistisch und eine civilisirte Regierung aufgeklärt, — allein doch betrachtete man es als sich von selbst verstehend, dass das Christenthum die beste Religion sei, der Mangel desselben bürgerliche und sittliche Untugenden erzeuge, dass dieselben unter den Juden vorhanden und diesem Umstande zuzuschreiben seien; man hatte überhaupt Respect vor dem Bestehenden, und je weniger die Kraft der Eigenthümlichkeit in einer grossen Idee vorhanden ist, um so mehr Furcht flösst das Fremdartige ein; das Leben eines Staatsorganismus, der auch das Widerstrebende, wenn es namentlich in solcher Minorität da ist, sich assimilirt, war noch nicht einmal in der Idee erkannt, vielweniger in der Wirklichkeit empfunden, auch bei den Liberalen war daher ein herber Bei-

geschmack von Deutschthümelei vorhanden. Die zwei Erbfeinde Deutschland's waren noch nicht im Mindesten berührt: Die Kleinstaaterei mit ihrer particularistischen Engherzigkeit und — der Bundestag. . . . Riesser wendet sich gegen die Einwendungen der Juden, gegen die in Schutz genommene Lüge beim Uebertritte, gegen den particularistischen Zweck, welchen etwa die Juden in diesem Kampfe verfolgen und fordert zu Vereinen zum Festhalten am Judenthume auf. — Die Schrift rief alsbald eine erbärmliche Gegenschrift von Paulus hervor, des Kämpfers gegen die Emancipation der Katholiken in Irland, des natürlichen Wundererklärers, des Wortmachers (Lehragent, denkgläubig); seine Schrift wurde widerlegt, doch blieb sie auf seine Landsleute nicht ohne Einfluss, der Kampf war nämlich nun in die Kammern eingedrungen durch Petitionen der Juden, welche das Donnerwort Riessers erweckte. In Baiern, Hannover und Sachsen ging unter Debatten die Bitte an die Regierung um eine Vorlage durch — interessant ist die Stellung Dahlmanns, Stüve's, v. Abel's in denselben —, in Baden hingegen kämpfte Rotteck sein Leben lang dagegen, Itzstein längere Zeit, Welcker anfangs und die Bitte der Kammer blieb so ziemlich im Paulus'schen Sinne unter allerhand Wendungen, bis der Sturm über es hereinbrach. — Hier ist der Kampf Riesser's wieder ein herrlicher, er steht auf gleichem Boden. — Unterdessen war die Freiheit längst schon niedergedrückt, der Geist der Kammer matt, und dieselben, die 1830 und 1831 um die Vorlage eines Gesetzentwurfs baten, mäkelten, wenn er kam — in Baiern kam er nie bis in die neueste Zeit — um allerhand Kleinigkeiten, so dass man in Hannover, wo sie den allgemeinen Satz der Gleichstellung 1837 durchaus nicht mehr zulassen wollten, von der Nichtzulassung der Constitution und der Incompetenz - Erklärung des Bundestages überrascht wurde, in Sachsen die Sache liegen blieb. — Da war auch Riessers Gebiet nicht mehr, jedoch betrachten wir nunmehr noch Preussen. Die Revolution hatte da keine Veränderung erzeugt, man schaute theils mit Selbstgefälligkeit auf jenes unruhige Volk, theils mit Bangigkeit (Arndt, Niebuhr), und so war auch kaum eine Anregung zu einer Verbesserung der Lage der Juden vorhanden. Die aufgeklärte Bureaukratie und die eigenthümliche religiöse Anschauungsweise des Königs, (für diese charakterisch die C. O. an den Gerichtsvollzieher Philipp Benedict), die jedoch den Gerechtigkeitssinn nicht verdrängte, bestimmten die Zustände. Daher bereits C. O. vom 8. August 1830, dass Alles beim alten bleibt, die neuen Provinzen daher die Wohlthaten des Edicts v. 11. März 1812 nicht geniessen, ohne dass sie jedoch, wenn sie sie auch hatten, weiter gehende Rechte beibehalten, was namentlich die

Rheinprovinz und einen Theil Westphalens traf; ja auch das Stadtbürgerrecht wurde ihnen — gegen den Geist der Städteordnung von 1808 und früherer Rescripte — versagt; in der revid. Städteordnung vom 17. März 1831 die Fähigkeit, Bürgermeister und Oberbürgermeister zu werden, entzogen und daraus gefolgert, dass auch Magistratsstellen, mit welchen polizeiliche Rechte verknüpft sind, von ihnen nicht verwaltet werden können, ebenso das Amt eines Schiedsmannes verschlossen, durch C. O. vom 29. April 1835, rein westphälische Kreise wurden hart beschränkt (C. O. v. 20. Sept. 1836, erst aufgehoben 5. Januar 1839), nicht in die Garde du Corps eintreten (17. April 1832), über den Aufenthalt jüd. Handwerksgesellen hin- und hergemäkelt; das Verbot der Muthungen, das später wieder zurückgenommen wurde. Des Königs Gesinnung zeigte sich besonders in dem Gebote der Bezeichnung Juden und dem wiederholten Verbote christlicher Vornamen 19. Juni 1836 (Zunz: Namen der Juden) und dieselbe bornirte Frömmigkeit zeigte sich im ganzen Verfahren gegen die innern Angelegenheiten, die man, mit einem Anstriche von Erhaltung des alten Berechtigten, verfaulen lassen wollte, indem man sie ignorirte, Erub gestattete, aber Confirmationen verbot u. s. g. Neuerungen verfolgte. Natürlich beutete dies der Eigennutz aus, und ein Magister im Ghth. Posen wollte sogar die Juden auf ein besonderes Revier angewiesen wissen. — Ein Ausfluss jenes aufgeklärten Beamtenthums, das von der reinen Bevormundung ausgeht, ohne jedoch des Wohlwollens ganz zu entbehren, war der Entwurf einer allgemeinen Juden-Ordnung für den preussischen Staat, welcher im Februar 1833 in der Leipziger und anderen Zeitungen erschien und auf das Princip der Classensonderung basirt war, welches in dem Gesetz für Posen vom 1. Juni 1833 ausgeführt war. Das Princip im Ganzen und namentlich die Ungerechtigkeit der Kränkung wohlerworbener Rechte kränkte tief, Artikel erschienen dagegen und Streckfuss wurde als der wahrscheinliche Verfasser bezeichnet. Nun erschien Streckfuss selbst auf der Kampfbahn, mit der durch die Würde seiner Stellung etwas gedämpften Empfindlichkeit des Schriftstellers, die ihn zu boshaften Sticheleien veranlasste, und im ganzen Charakter jenes wohlwollenden, aber bevormundenden Beamtenthums. — Er theilt die Juden in zwei Classen und wirft der niedrigen ihre nationale Absonderung, ihre verkehrten Dogmen, ihre schlechten Sitten u. s. w. vor; thöricht sei es, von der öffentlichen Meinung etwas zu erwarten, die preussische Provinz, deren Gutachten vom Jahre 1826 er abdruckt, die ihren Kreis vertreten, nicht von der Rede eines Ministers bestochen worden, hätte sich entschieden gegen sie ausgesprochen; nur von der

Güte und Weisheit des Königs hätten sie Verbesserungen zu erwarten, worauf Jost antwortete: also die Stände nicht gütig und nicht weise. Die Schrift machte natürlich Aufsehn. Jost, Joel Jakoby (der 100 Seiten aus Riesser stahl), Johann Jakoby, auch Christen, Frhr. von Ullmenstein, Regierungspräsident in Düsseldorf — auch andere Christen, Krug, Graf Görz, Pfarrer Haas u. A. hatten früher und später zu Gunsten der Juden geschrieben — schrieben dagegen, vor allen aber Riesser. Dem absoluten Staate gegenüber, der seinen Absolutismus zur Doctrin erheben wollte, war seine Aufgabe eine höhere. Hier nun der Preis des Constitutionalismus gegen das stumme Vormundschaftssystem, der Nachweis der Nichtigkeit preussischer Provinzstände, die Unsittlichkeit des Gebahrens in der Rheinproviuz (die Beibehaltung der Gesetze von 1808, die Ausschliessung von den Geschworenen), und sein Schluss ist mit einer Glut und Kraft, die ihm zum Propheten macht. — Weniges ist über andere Staaten zu sagen. In Frankreich ausser dem Früherbemerkten die Deputirten Fould, Cremieux, der mit zweifelhaftem Glücke auch für die Abschaffung des Eides more jud. kämpfte, und Cerf-Beer, allein abgesehen davon dass der Antrag des Herrn v. Schonen über Ehescheidung fiel, benahm es sich matt zum Schutze seiner jüdischen Bürger gegen die engherzigen Staaten. In Holland waren sie emancipirt, Asser (st. 3. Aug. 1836) 3 Tage lang Minister, ihre Vertheidigung Antwerpens unter Chassé, Belgien in Laeken ein jüd. Bürgermeister, England das Unterhaus für sich gewinnend, an der Engherzigkeit des Oberhauses scheiternd, in Italien einer kurzen Hoffnung sich erfreuend, und in Modena!! gar mit harter Geldbusse bestraft, Schweiz: Kampf Liestal's gegen franz. Juden, den Frankreich ebenso in Sachsen wie in Oesterreich nicht durchfocht, Norwegen, wo der § 2 die Juden beim Eintritte bestraft, so dass 1838 jüd. Gelehrte (mit Ausnahme dreier aus Dänemark und Schweden) an der naturforschenden Versammlung nicht Theil nahmen. Die Stellung der Juden zu der politischen Bewegung im Allgemeinen war eine zuwartende, wohl kamen aus ihrer Mitte Ehrenbezeigungen an Riesser, die Kreise der officiellen politischen Thätigkeit waren ihnen fast ganz verschlossen, der Druck hatte sie im Ganzen entmuthigt und sie zu sehr auf das bon plaisir der Regierungen hingewiesen, ihre Schriftsteller verstiegen sich eben höchstens zu dem Muthe, für die eigene Sache mit Energie in die Schranken zu treten und wenn sie auch den Zusammenhang ihrer Angelegenheit mit der allgemeinen erkannten, so war ihnen doch das baldige praktische Resultat zu wichtig, als dass sie sie zu sehr an die unsichere Hoffnung der allgemeinen liberalen Bestrebungen hätten knüpfen sollen, ja sie fürchteten sogar

durch ein offenes Hervortreten in dieser Beziehung der eigenen Sache zu schaden. Die Gebildeten im Allgemeinen, die aber doch von der Macht der Idee weniger ergriffen wurden, hatten zu sehr die Erinnerung an die Thaten des rohen Liberalismus von 1819 vor sich, der sich auch 1830 in manchen Gegenden wieder bemerklich machte, so dass sie ihre Stütze mehr in den Regierungen suchten, vergl. Börne's Briefe [Schriften, 1833, Bd. XI. 11]. Das höchste war eine Adresse an den Pressverein in Zweibrücken, Börne XII, 237 ff. Bei Riesser war es freilich anders, aber auch er schrieb dennoch über die Gegenstände bloss gelegentlich, soweit sie mit dem seinen zusammenhingen und zwar an die gegebenen Verhältnisse sich haltend, und auch er kannte die Stimmung so gut, dass er bei seinem ersten Auftreten seine Glaubensgenossen verwahrte, als theilten sie alle seine Kühnheit. Nur zwei waren es, welche schon früher, ein Jeder nach seiner Weise, gegen das Bestehende auftretend und nun mit grösserer Entschiedenheit ihren Weg verfolgend, in einem ganz losen Zusammenhange mit den Juden standen: Börne und Heine. Schon früher ist darauf hingewiesen, dass Börne wohl gewisse Reminiscenzen an seine frühere Lage als Jude hatte und diese seine Schärfe gegen alle die elenden Kleinlichkeiten deutscher Regierungen noch steigerten, dass ihn die enge gesellschaftliche Verbindung, die er mit seinem Frankfurter Kreise unterhielt, nicht aus der Sympathie mit denselben herauskommen liess, dass er aber darum die Juden durchaus nicht liebte, sie eher schnöde abwies, weil er theils die ungerechte Forderung stellte, sie, die Gedrückten, sollten umsomehr Widerstandskraft besitzen und nicht in die Geldgeschäfte aufgehn (vergl. XI, 125, 178), so dass er auch über die Schlechtigkeiten, die man gegen die Juden beging, selbst über die preussische Juden-Ordnung rasch wegging, (XIV, 169, 188) und selbst Riesser's Bedeutung nicht genug zu würdigen verstand (vgl. XIV, 50). Heine's, des ungezogenen Liebling's der Grazien, politische Thätigkeit war ebenso zweideutig wie unbedeutend. Und nun gar seine Liebe zu den Juden (trotz seiner affectirten Indignation über Gans' Taufe [Briefe H's an Moser 1862, S. 154])! Und dennoch wurde der Umstand, dass sie Juden gewesen, bei dem Tadel gegen die zwei ersten Bände von Börne's Briefe aus Paris (1831), in welchen von den Juden nicht ein einziges Mal die Rede ist, hervorgehoben. Zuerst ein gewisser Eduard Meyer in Hamburg: Gegen L. Börne, den Wahrheit-, Recht- und Ehrvergessenen Briefsteller aus Paris, der mit eben so viel Rohheit gegen Börne (man müsse dem Gesindel auf die Finger klopfen, damit etwas Furcht hineinfahre), wie dann gegen die Juden auftrat und gegen den, als einen ihn naheberührenden Landsmann, nicht wegen der Bedeutung seiner Schrift und daher auch mit

grösserer Persönlichkeit, der schon damals seine allgemeine edle politische Haltung manifestirende (Abweisung der rohen Gewalt, und des höhnenden an Deutschland verzweifelnden Tones) Riesser auftrat [Schriften IV, 303—329]; dann aber in den meisten Reçensionen, die Münchener-Hofzeitung (XI, 227), die Blätter für lit. Unterhaltung (XII. 190, Börne habe einen Beitrag zur forçirten Judenliteratur geliefert), die Stuttgarter Hofzeitung. Das politische Wochenblatt fehlte natürlich nicht (vgl. XIII, 49). Eine Schrift: Neueste Wanderung und Umtriebe und Abenteuer des ewigen Juden unter dem Namen Börne, Heine, Saphir und Andere von Cruciger, welche Menzel 1833 derb abfertigt (Riesser's jüdische Briefe) [vgl. Schriften IV, 146] vgl. noch ferner Menzel (das. S. 145), ferner Weil S. 6. Selbst Wohlmeinende, wie in der Leipziger Allgemeinen Zeitung mussten darauf eingehen, (Börne XII, 136 ff.), nicht minder der Verfasser der Xenien (XIII, 16). — Jedoch war die Sache von keiner sonderlichen Bedeutung, Börne war zu bedeutend, und selbst Menzel nahm ihn damals noch in Schutz (XI, 231. XII, 58 ff.). Allein anders gestaltete sich die Sache, als eine neue Richtung in dem lit. Leben Deutschlands Platz griff. Das zurückgedrängte politische Leben musste bei der vorhandenen Gährung einen Ausweg finden; in eigentlich religiösen Kämpfen konnte es nun zwar für den Augenblick seine Befriedigung noch nicht finden, da theils auch diese nicht eine praktische Realisirung erfahren durften, theils im Proteste eine ziemliche Freiheit Statt fand und ein philosophischer Nimbus Alles umgab, der imponirte; allein eine Unbehaglichkeit machte sich in der Jugend fühlbar, die bei aller Energie eine Abspannung, eine Verzweiflung verrieth. Weltschmerz, Spott und Hohn über Sitte und heilige Lebensregel erfolgte, ein Licht aus faulem Holze. Emancipation des Fleisches, Negirung der Ehe mit aufgewärmten Einwürfen gegen das Christenthum waren die Kraftsätze für das „junge Deutschland", und eine glatte, gewinnende Sprache liess das Ganze noch gefährlicher erscheinen. Es waren lauter christliche junge Leute: Karl Gutzkow, Theodor Mundt, Heinrich Laube, Rudolph Wienbarg. Aber zum Unglücke hatte Heine in Frivolität ihnen vorgearbeitet, und die Negation der Verhältnisse in den Juden gefiel namentlich damals Gutzkow, der in der „Wally" (1835) neben dieser Emancipation und neben harten Angriffen gegen das Christenthum eine Jüdin Delphine auftreten liess, die die einfache Natur repräsentiren sollte, ohne die wirkliche Heldin zu sein, und das Buch wurde in Mannheim bei einem jüdischen Buchhändler, Löwenthal, verlegt. Nun brach der Scandal los. Menzel, mehre Anonyme (Votum über das junge Deutschland, la jeune Allemagne in Deutschland), von Menzel gehätschelt, Paul

Pfizer u. A. (die evangelische Kirchenzeitung, Bach, der sogar die Menzelianer mit dazu nimmt) sprachen von dem jungen Israel, dem jungen Palästina, kurz es wurde Alles den Juden in die Schuhe geschoben (vgl. Berth. Auerbach [s. u.] S. 54. 58. Weil 6 ff. ferner über Menzel, Riesser, Schriften Bd. IV, 135, 147, 149, 151.) Als gar Rahel's Briefe erschienen, wo Menzels Begeiferter, Goethe, in jener romantischen Ueberschwänglichkeit gepriesen wurde, raste jener wieder, vgl. Riesser IV, 249 ff., (wo auch über Charlotte Stieglitz, vgl. auch ev. Kirchenz. in wiss. Zeitschrift II, 575, und III, 475). Pfizer: Riesser IV, 66 ff. Bach: Zeitschrift am a. O.) während Gutzkow bereits im Jahre 1840 so schrecklich zahm war, (Riesser, das. IV, 260 ff.), überhaupt alle so zahm zusammengekrochen sind. Es war bloss das böse Gewissen, das seinen Hass und sein Vorurtheil gerechtfertigt haben will. Dagegen schrieben Weil, ein verdienstvoller Schulmann und fein zuspitzender Schriftsteller: das junge Deutschland und die Juden, (Frankfurt a. M. 1836), und Berthold Auerbach: das Judenthum und die neueste Literatur, (Stuttgart 1836) und Riesser hielt es noch 1840 und 1841 für wichtig genug, ernstlich auf die Vorwürfe einzugehn, (jüdische Briefe) [Schriften IV, 37—297] obgleich der ganze Klatsch längst vorüber war, die jungen Bären sich als unschuldige Malcontente, die man mit etwas Anderem als mit voller Umgestaltung der Welt befriedigen könne, zeigten, und die Sache bloss eine geschichtliche Merkwürdigkeit blieb. Nur die giftige Verbissenheit der Theologen kam noch hie und da, z. B. Tholuck 1841 bei der Recension der Strauss'schen Glaubenslehre, darauf zurück, wie denn die orthodoxe Theologie immer die Augen auf dem Rücken hat.

Freilich war es nicht bloss das böse Gewissen, welches zu diesen und ähnlichen Anklagen Veranlassung gab; man hatte das Bewusstsein, dass unter den Juden eine Masse geistiger Kräfte vorhanden war, die man gewaltsam zurückdrängte, und die daher in einer gegnerischen Stellung sich befanden, die, wenn sie auch nicht immer unmittelbar in solcher Weise auftraten, doch mittelbar zur Unterwühlung der faulen Zustände, zur Steigerung der Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und der Sehnsucht nach Neuem das Ihrige beitrugen. In der That begann die innere geistige Thätigkeit sich immer mächtiger und zwar in einer ganz neuen Weise zu entfalten. Nur wenige Koryphäen ragten noch aus den früheren Epochen in die gegenwärtige herein, und auch diese Wenigen starben in dem ersten Decennium unserer Periode. Deutschland zählte kaum einen Einzigen, dem die zweideutige Berühmtheit auf die Nachwelt folgt, einen gewissen Ruf hatte Abraham Bing in Würzburg (geb. zu Frankfurt a. M.), ihm wurde ein gewisses methodisches Verfahren im

Thalmudstudium nachgerühmt, aber seine Bedeutung erlangte er dadurch, dass die jungen Leute, welche die Universität zum Studium der Theologie zu besuchen begannen — worin das Beispiel Bernays' sehr tonangebend war — Würzburg wählten und seinen thalmudischen Vorträgen beiwohnten; auch war unter seinen Auspicien das Lehrbuch Alex. Behr's entstanden, (S. 22: 613 Gebote, davon noch 369, aber 99 unter Umständen, bleiben 270 u. 248 Gebote כנגד האיברים; S. 44: wenn man mit unbewaffnetem Auge drei Sterne mittlerer Grösse sehen kann, alsdann ist das Nachtgebet geboten; S. 25: den Eid, welchen wir aus freiem Willen ablegen, können drei Kundige unserer heiligen Lehre durch einen feierlichen Spruch auflösen, sobald die Ursache des Eides nicht mehr vorhanden ist; Art. 147: wir dürfen unsern Bart mit keinem Scheermesser scheeren; und als Anhang הלכות נדה!) welches Paulus, Hartmann u. A. Waffen in die Hand gab, wie er denn auch an einer Synagogen-Ordnung als irreligiös Anstoss fand. Mehre solche hereinragende Berühmtheiten zählte noch der Osten, Jakob Lissaer, Verfasser des חות דעת, früher in Lissa, zuletzt in Galizien privatisirend, starb 1832; Akiba Eger, geb. Eisenstadt Nov. 1751, früher Märkisch Friedland, dann Posen, starb das. 12. Oktober 1837 im Geruche der Heiligkeit, er hatte die Regelung des Schulwesens dieser Provinz, die Uebernahme des Kriegsdienstes verhindert und Posen nicht einmal zu einer thalmudischen Metropole gestalten können, seine Gutachten sind närrischen Inhaltes, sein Kampf gegen den Hamburger Tempel, aber er hatte nach allen Enden hin Verbindungen und ward sehr verehrt; dessgleichen Moses Sopher, geb. um 1761 in Frankfurt a. M., zu 13 Jahren mit Nathan Adler nach Ungarn wandernd und dort zu Pressburg 3. Oct. 1839 gestorben. Er unterdrückte gewaltsam jede freiere Regung, Bann und Fluch von der Kanzel herab (er ist מובטח, wer am Sabbath mit der Eisenbahn fahre, dem werde es nicht gut gehn und der Fluch werde auf seinen Nachkommen lasten bis auf das späteste Geschlecht) und lächerliche Verachtung gegen alle Wissenschaft: er forderte auf der Kanzel alle Philosophen heraus, rühmte in seinen Vorlesungen seine mathematische Kenntnisse (A. Z. d. J. 1839, N. 97 S. 577), und am Interessantesten sein Testament (Jost Ann. 1839 Nr. 39 S. 354 f.). Wir verargen den Männern nicht ihre Ansichten, die sie nicht anders haben konnten und die sie in Ehrlichkeit hegten, aber thöricht ist es, darin eine Grösse und Heiligkeit zu finden; Consequenz ist leicht, wenn man alles Entgegenstehende nicht sieht und nicht sehen will. Nur Pygmäen treten an ihre Stelle, herabgekommene Kaufleute oder die Söhne nach dem Principe der Erblichkeit; wenn ein System faul geworden, aber noch nicht ganz überwunden ist, so

sind dies die letzten Stützen, die Aufgeklärten aber waren meist indifferent, es war ein Waffenstillstand nicht aus Ruhebedürfniss nach einem harten Kampfe, sondern aus beiderseitiger Mattigkeit.

Aber auch die Reformatoren aus alter Zeit, soviele noch diese Zeit erreichten, starben allmählich, und ohne dies war ihre Wirksamkeit dahin. (Männer des ersten Stadiums, die Juden zu Menschen bilden). David Friedländer, geboren Königsberg 6. December 1750, starb Berlin 25. December 1834, seine Wirksamkeit war gross, wurde aber matter, da er bloss die Bildung der Juden zu Menschen vor Augen hatte und die allmähliche innere religiöse Entwickelung nicht verstand, seine alte Gewandtheit in der hebräischen Sprache nun nicht mehr nützte, Aron Wolfsohn (früher Professor in Breslau) hatte schon längst zurückgezogen gelebt und starb vergessen, Fürth 20. März 1835, Lazarus Bendavid starb Berlin 29. März 1832, auch die Prager Alten, Peter Beer geb. 1758, starb 1838 und Herz Homberg geb. 1748, starb 1841. Auch ein verdienstlicher Vertreter der alten Wissenschaft, Wolf Heidenheim, geb. um 1754, starb 26 Febr. 1832 Rödelheim. [Ueber ihn und die Letztgenannten o. S. 238 ff.] Ihre Zeit war um, jene schöngeistige, allgemeine, vernünftige, nicolaische Bildung hatte ihren Zweck erfüllt. Nur noch zwei Männer im Osten, in Galizien und Ungarn, setzten ihre verdienstliche Wirksamkeit fort: Joseph Perl geb. Ende 1773, gestorben 1. Oct. 1839, der Bekämpfer des Chassidismus, Gründer der Schulen (Mannheimer's Worte zum Andenken im Vergleiche mit Sopher Jost Ann. a. a. O.) und Aron Chorin geb. 1765 gest. Arad. 1844, ein Mann von merkwürdiger Kraft Orient 1840 Ltb. 2, S. 27 ff. (seine Erlaubniss des Stöhr, sein Kampf mit dem Alt-Ofener Rabbi, seine Aeusserungen beim Tempelstreit, die er freilich widerrufen musste, aber doch bald wieder aufnahm, vortrefflich wirksam in seiner Gemeinde). (Männer des zweiten Stadiums, die Befriedigung der gewöhnlichen gemüthlichen Bedürfnisse nach dem gänzlichen Abbrechen des Zusammenhanges mit der Vergangenheit). Von dem darauf folgendem Geschlechte der Prediger und Verfasser der Religionsbücher lebten noch Viele; abgerechnet Beer u. Homberg, in der Kraft der Jahre: Gotthold Salomon, [j. Zeitschr. II. 125 ff. V. 241 ff.], geb. Sandersleben 1. Nov. 1784, Kley, Johlson u. A., am hervorragendsten aber Isaak Noah Mannheimer um 1793 geb., seit 1826 in Wien, der mit Kraft, Wärme und Ueberzeugung ein neues Leben zu gestalten wusste, und von dem nur zu bedauern ist, dass er an der neuen Zeit irre geworden [vgl. o. S. 241 und j. Ztschr. III, 167—174]. Allein nur in dem Letzten war eine wahre religiöse Bildung, eine theologische Anlage vorhanden, sonst blieb doch noch Alles in subjectiven Gefühlstimmungen. Die

Ausbildung dieser rein praktischen gottesdienstlichen Richtung wäre sicher im Laufe der Zeit viel weiter erfolgt, wenn nicht namentlich die preussische Hindernisse sie abgeschnitten hätten, jene ängstlichen Neuerungsverbote hatten alle Kräfte vernichtet und den Indifferentismus hervorgerufen. (Herxheimer's Predigten mussten als Reden angekündigt werden.) Noch aber waren höher ausgerüstete Kräfte vorhanden und ihre volle Entfaltung fällt in diese Zeit. Es waren Männer der Wissenschaft, die umsomehr dieser allein obliegen mussten, als eben eine praktische Wirksamkeit auf diesem Gebiete ihnen nicht möglich war, und die, weil nicht voll von theologischem Interesse, auch bei der Wissenschaft mehr bei den Aussenseiten verblieben, aber darin auch Grosses leisteten. Schon in den zwanziger Jahren hatte sich das Bedürfniss nach wissenschaftlicher Begründung kund gegeben, und wenn auch die jungen Männer tasteten, so zeigte sich ebensoviel Talent wie gesinnungsvolles Streben. Die bornirte Achterklärung gegen das Aufstreben hatte sie zerstreut, viele losgerissen und gebeugt, aber namentlich zwei Männer bleiben frisch und standen bald bedeutsam da. J. M. Jost, geb. Bernburg Juli 1793, hatte schon von 1824 bis 1829 ein grosses jüdisches Geschichtswerk von den Makkabäern bis 1815 ausgearbeitet, zwar planlos, ohne gehörige Herbeischaffung, noch weniger Beherrschung des Stoffes, aber dennoch war das Streben ausgedrückt, die Geschicke der Juden und die Gestaltungen des Judenthums einmal zu überblicken, ausser einer Arbeit gegen Chiarini 1830 erschien 1832 seine kleine Geschichte des israelitischen Volkes, wo wenigstens ein Bewusstsein über die Aufgabe vorherrscht, wenn auch alle Geschichts-Philosophie und -Poesie ihm abgeht. Bedeutender ist Leopold Zunz, [Bd. I. S. 296 f.], geb. 10. Aug. 1794. Sein Streben zeigte sich schon früh, die geistige Thätigkeit der Juden zur Klarheit zu bringen, und so zeichnete er Raschi nach seinem wahren Verhältnisse zu seiner Zeit, gab vortreffliche Erklärungen von spanischen und portugiesischen Ortsnamen, auch er schrieb 1830 gegen Chiarini, und 1832 erschien sein grosses Werk: Die gottesdienstlichen Vorträge u. s. w. Auf den Juden wie auf den Christen lagerte das verkommene Judenthum verdunkelnd, und diese Entartung erschien als das wahre ewige, das die Einen desshalb beibehalten, die Andern verwerfen zu müssen glaubten. Hier konnte nur mit der Fackel der Geschichte erleuchtet werden. Das Werk wurde durch das preussische Predigtverbot angeregt und umfasste nun das grosse Gebiet aller öffentlichen Belehrungen zu allen Zeiten unter den Juden, vieles Fernliegende mit heranziehend und mit umfassender Gelehrsamkeit eine Unmasse von Irrthümern beseitigend. Man sah mit

einem Male hier eine, zu allen Zeiten mannichfach geübte, Thätigkeit und eine geschichtliche Entwickelung, und ein männlich kühner, freier Geist hatte den Moder berührt und war gesund herausgekommen und sprach nicht bloss in dem Vorworte, sondern auch in dem letzten Capitel: die Gegenwart, den reifen Gedanken aus. (Bes. S. 448 ff., S. 453 ff., 475 f., 480 f.). An sie schlossen sich noch Männer aus Deutschland naheliegenden Ländern, deren Juden von deutschem Geiste angehaucht wurden, namentlich in den zu Oesterreich gehörigen ausserdeutschen Ländern (Oesterreich's Beruf). J. S. Reggio aus Görz [vgl. Leon da Modena, Breslau 1856, S. 57—63 u. unt. S. 289], geb. 1784 war unter kaiserlicher Regierung, Professor der Mathematik und gab im Jahre 1827 ha-Torah weha-Filosofia heraus, ein Buch, in welchem strenges Halten an der überlieferten Lehre mit einem gesunden Menschenverstande sich zu paaren suchte, dessen Hauptinhalt die Abweisung der Vorwürfe gegen ein jedes wissenschaftliche Studium bildet, während die Vertheidigung des dem Juden Eigenthümlichen darin besteht, dass die durch die „Erbsünde"!! gesunkene Menschheit und Welt!! gehoben werden müsse, und so sind ihm die Juden der Messias, welcher durch die ganz besondere Frömmigkeit die Menschheit wieder heben solle, ohne dass freilich klar wurde, wieso in diesen Ceremonien eine solche beseligende Kraft liege. Im Ganzen stand er auf dem Standpunkte jener Länder, der nothwendig noch der der „Meassefim" war, so dass auch die Bikkure ha-Ittim, welche von 1820 bis 1832 in Wien erschienen, das Beste aus diesen aufnahmen und sie mit besseren und schlechteren hebräischen Gedichten, allgemein bildenden Aufsätzen über Pädagogik, Naturgeschichte Geschichte etc. bereicherten, wie Juda Jeiteles, M. J. Landau, der jedoch sich hie und da in das Wissenschaftliche verstieg (Geist und Sprache der Hebräer nach demzweiten Tempelbau. — 'Aruch), aber auf die oberflächlichste Weise verfuhr [vgl. o. Bd. I, 302]. Am Tüchtigsten unter diesen jedoch war S. L. Rapoport (geb. um 1786 Lemberg [j. Zeitschr. V, 241]). Auch er begann mit poetischen Versuchen, aber sein angeborner Trieb zu Geschichte und Kritik, genährt von Jost und Zunz — und wieder auf sie zurückwirkend — erhob sich bald in andere Gebiete, und so lieferte er Biographien berühmter Rabbiner, die in die Werkstätte ihres Geistes eindrangen und ihre Beziehungen zu ihrer Umgebung, sowie diese selbst aufklärten, ohne dass jedoch eine Geschichte des Judenthums — höchstens der Gelehrsamkeit zu einzelnen Zeiten, — dadurch angebahnt worden wäre. In anderer Weise hatte Michael Creizenach, geb. Mainz 1789, starb 1842, gewirkt, einer der wackersten Männer, aber vielschreibend und noch dazu so vielseitig beschäf-

tigt, dass er weder seinen Studien noch der Ausarbeitung genügende Aufmerksamkeit schenken konnte, Mathematiker und Schulmann. Sein „Geist der pharisäischen Lehre“ war in jener vermittelnden Weise, wo man die Leute bittet: seid doch verständig und gebet doch freundlich nach, es lässt sich da und dort ohne Schaden wegnehmen und ausbessern, und so blieb er sein Leben lang hin- und herschwankend. Unterdessen waren jedoch auch jüngere Rabbiner herangereift, zum Theile unterstützt von Wünschen der Regierungen, so namentlich in Baiern, wo Dr. Aub in Baireuth, Dr. Lövy nach Kampf in Fürth angestellt wurden, Dr. Hess in Stadt-Lengsfeld und die Regierungen wollten die Juden, nicht durch Entfernung hemmender Fesseln und wohlwollende Pflege ihrer inneren Einrichtungen, sondern durch Druck und ein etwas barsches Eingreifen erziehen!! Viele waren auf der Universität, meist zwar mit jenem inneren Kampfe, der zwischen früherer Erziehung und später gewonnener Erkenntniss entsteht, ohne jedoch die Wege der Lösung zu finden. Da kam das Jahr 1830, Riesser und ein kräftigeres Selbstbewusstsein der Juden. Das neue Interesse für Juden musste sich natürlich auch ihren innern Angelegenheiten zuwenden; in dem Kampfe für das Recht erwachte auch wieder die Liebe, und die Liebe muss theils das Liebenswerthe hervorheben, theils den Wunsch zur Ausscheidung des Tadelnswerthen steigern. Von diesem Wunsche mussten zuerst Zeugniss ablegen die bereits vorbereiteten Männer, und so erschienen dann die (oben genannten) Werke von Jost und Zunz 1832. Auch in der Praxis suchte es sich bereits geltend zu machen, namentlich da der entbrannte Kampf, wie namentlich bei Paulus, immer wieder auf den Tadel gegen das Judenthum hinauslief. Da erschienen dann, von Jakob Dernburg (damals Präses des Vorstandes in Mainz) angeregt, Creizenach's Thesen über den Thalmud, seine Vertheidigung gegen Paulus und Aehnliches. — Allein diese Männer standen doch nicht im vollen Mittelpunkte, sie fühlten weniger im eigenen Innern, im eigenen Wirken das ganze Schiefe in der Lage des Judenthums, die ganze Trostlosigkeit des Widerspruchs, in welchem die Juden, namentlich Deutschlands, gefangen waren. Bisher betrachteten sich die Gebildeten gewissermassen als auf der Stufe der Zeit stehend, trotz ihrem zufälligen Judesein, der Orthodoxe aber wollte gar nicht in der Zeit leben, er hatte auch politisch das Bewusstsein im גלות zu leben, er wollte, wie es in einer, 1838 zu Breslau gehaltenen, Rede vor der Wahl zur Stadtverordneten-Versammlung — die ins Hebräische und Deutsche übersetzt ist — heisst, „von Esau nur nicht getreten sein, aber keineswegs Staatsämter bekleiden“. Nun wollte man aber als Jude in die

Zeit eingehn und konnte sich doch als solcher nicht in derselben heimisch fühlen, man wollte von den Rechtsanschauungen der Gegenwart Gebrauch machen und musste doch fühlen, dass das Judenthum nicht in der Gegenwart frisch pulsirte, in dem Fanatismus des Mittelalters wurzelte, die Trennungen aufgehoben haben und alle absondernden Erschwerungen in sich dulden, als Jude auf der Höhe der Zeit, der Bildung stehn, und die Repräsentation des Judenthums, die Synagoge, entbehrte alles ästhetischen Sinnes, als Jude auf der Höhe der Wissenschaft stehn und doch als unantastbare Verkünder des Judenthums aus der Vergangenheit die Verächter der Wissenschaft, Männer der krassesten Unwissenheit verehren und als gegenwärtige Lehrer desselben nicht minder Unwissende betrachten, im Vaterlande leben und überall auf den Orient hingewiesen sein und die Rückkehr dorthin erflehn. Dieser Widerspruch war zwar im Allgemeinen nicht zum vollen Bewusstsein gediehn — wie er es leider noch nicht ist —, ja der Rechtskampf, wie ihn Riesser anregte, verlangte, dass den Juden trotz allen diesen Widersprüchen ihr Recht werde, ja Viele fühlten sie nicht, weil sie nicht in denselben sich bewegten, so auch Riesser, der noch ein gewisses Misstrauen gegen versuchte Reformen hegte und einflösste, je mehr von der andern Seite auch solche als Preismittel gefordert wurden und er mit Recht Concessionen als Schmach hielt, so dass er nicht bloss von Paulus, sondern auch von Börne missverstanden wurde. Allein dieser Widerspruch musste sich ganz besonders in dem jungen jüdischen Theologen regen, der zugleich von der neuen Bildung erfüllt, und geistig wie praktisch im bestehenden Judenthums ich bewegte. Solchen Männern war es auch ehrlich darum zu thun, ein lebendiges religiöses Gefühl zu wecken, ein geläutertes jüdisches Bewusstsein anzuregen, und jemehr sie das Judenthum liebten, um so schmerzlicher war es ihnen das Judenthum in der besudelten Knechtsgestalt zu sehn. — Die jungen jüdischen Theologen traten mit keinem neuen jüdischen Systeme auf, das erst allmählich auch sich weiter ausbildete, aber mit einer neuen Sehnsucht, sie drückten ein neues Bedürfniss aus. Nachdem Verstandesklarheit und positives Wissen, Zeitbildung für die Juden errungen war, sollte nun auch wieder religiöse Innigkeit, Wärme und Weihe für sie gewonnen werden, diese war in dem Geschlechte geschwunden und konnte mit den vorhandenen Mitteln nicht wieder herbeigeführt werden. Selbst die Alten hatten nicht mehr die rechte Freudigkeit an ihrem Thun, sie thaten's, weil Furcht und Gewohnheit sie dazu trieben, die Neuen hatten gar Nichts, woran sie sich hielten, hatten auch gar kein Verlangen nach Etwas, die Halben hatten eine gewisse Liebe, die jedoch so unklar war,

dass sie nicht mächtig war, etwas Festes zu gewinnen. Das Vorhandene war aber durchaus veraltet, und aus ihm konnte eine religiöse Weihe nicht mehr strömen. Einrichtungen unter andern Verhältnissen, an ganz fernen Orten und Zielen ins Leben gerufen, ins minutiöseste Detail ausgearbeitet und erstarrt, daher aller Gefügigkeit und alles poetischen Anflugs beraubt, was namentlich auch der Druck verschuldete, waren nicht im Stande, das Geschlecht der Gegenwart neu zu beleben, vor ihnen konnte keine Ehrfurcht mehr eingeflösst werden. Also *Reform*, nicht Wegwerfung der Formen, sondern Umgestaltung der Formen, Schaffung neuer sinniger, aus dem Geiste geborener und daher das Gemüth ergreifender, war ihr Losungswort; die Formen müssen ästhetische und gemüthliche sein, aber Formglaube und Formenstarrheit ertödten alles religiöse Leben. Mit diesem Aufrufe konnten sie allerdings nicht sogleich Anklang finden, weil eben zu seinem Verständnisse die Gemüthstiefe vorausgesetzt wird, die erst eben geweckt werden musste. Den Alten war die Form, nicht das durch sie zu weckende religiöse Gefühl, das Heiligste, Reform daher ein Greuel, den Neueren war *jede* Form ein Lächerliches, sie freuten sich, die alten überwunden zu haben, und sie sollten sich neue schaffen? ירעה עד שיסתאב war ihr Wahlspruch. Zerstörung war ihre Freude, nicht Neubegründung. Die Halben mit ihrer unklaren Liebe, mit ihrer schwächlichen Sentimentalität mäkelten an Allem, sie übten Nichts, mochten sich aber doch auch Nichts nehmen lassen, da war Alles schön, ehrwürdig. Um so lebendiger mussten nun die Reformatoren auf die Verwirklichung der Reform dringen, damit durch sie ein gesundes religiöses Leben einziehe. Besonders war nun die Stellung, welche die jungen Reformatoren einnahmen, die rabbinische, ihnen sowohl in den Augen des Publikums hinderlich als auch in ihrem Auftreten hemmend. Bisher waren die, welche gegen das Bestehende angekämpft, Privatleute, dann Jugendlehrer oder Prediger und zwar meist Prediger eines für sich bestehenden Theiles Aufgeklärter, sie hatten keine amtliche theologische Beziehung zur gesammten Judenheit, zu einer Gesammtgemeinde. Die Rabbiner waren in alter Weise verblieben, sie wurden betrachtet als bestellte Hüter des Alten, als Pastoren, Fleischbeschauer und dgl. Das ist ihr Amt und Beruf, sagte man daher, wer es nicht mit seinem Gewissen vereinigen kann, der nehme die Stellung nicht an oder trete aus. Die Alten sahen darin eine Niederträchtigkeit, eine Verletzung ihres Rechts, die Neuen theils eine Ungerechtigkeit, theils eine Heuchelei, und diese Heuchelei warfen sie ihnen um so emsiger vor, als sie ihnen ja eben nicht genügten, als sie religiöse Ansprüche an sie stellten: geistliche Amtsgewalt

strebten sie an, das sei der Kern ihres Wollens; die Halben wollten sogar meistens den Rabbiner ziemlich, mässig orthodox haben und waren daher mit jenen Störefrieds unzufrieden. Hingegen musste allerdings das System auftreten. Das Judenthum, sagten sie, ist, wie Alles, was in den Menschen lebendig wirken soll, zu keiner Zeit ein Abgeschlossenes und Fertiges gewesen und ist es auch noch nicht; die religiösen Wahrheiten sind ewige, zu denen, welche das Judenthum lehrt, bekennen wir uns mit aller Kraft des Geistes und aller Freudigkeit des Herzens, aber die Auffassung der religiösen Wahrheiten und die Ausprägung derselben in der äussern Erscheinung ist abhängig flüssig und veränderlich, ist abhängig von dem Bildungsgrade und dem Bedürfnisse der Zeit. Hieran knüpften sich wissenschaftliche Untersuchungen, Nachweisungen, wie zu allen Zeiten die jedesmaligen Bedürfnisse, die Lebenssitte und Anforderung Modificationen erzeugt habe, wie die Geschichte niemals ihr Recht aufgegeben habe, und desshalb nannte sich auch das System das historisch-kritische. Alle Schriften, welche als verbindliche auftreten, sind Urkunden vom Geiste des Judenthums. Die Aufgabe des wahren Theologen ist es daher, den Geist der Zeiten und der Gegenwart zu erkennen, dem Rabbiner ist nicht bloss gestattet, sondern er ist verpflichtet, den religiösen Wahrheiten ihren Ausdruck zu geben, wie er der Zeit angemessen ist, in ihr wirksam zu sein vermag, und der, der bloss weiss, was man früher geübt, mag ein Stück Alterthumsforscher sein, aber ein praktisch jüdischer Theologe, ein Rabbiner ist er nicht. Gegen die Heuchelei sprachen sie mit der Entrüstung, welche das redliche Bewusstsein giebt, sich Gefährdungen und Kämpfen auszusetzen um der eigenen Ueberzeugung und um der allgemeinen Veredlung willen; wenn sie nicht mit dem ganzen Inhalte ihres Sehnens, dem ganzen Umfange ihrer Anforderung aufträten, so sei Dies geboten durch die Rücksicht auf die Ausführbarkeit, und gerade die Ankläger, die sich selbst so frei wähnten, die aber zur Befreiung keine Stütze darböten, ja die den Rabbiner in die engste Fessel schlügen, hätten Schuld daran. — Eine andere Schwierigkeit bot ihnen ferner ihre Stellung zu ihren Gemeinden, die Männer waren meist jung, daher meist in kleineren Stellungen, die grossen Gemeinden hatten zum grössten Theile sich mit „verwesenden“ Rabbinern begnügt, ihre Gemeinden standen daher am Allerwenigsten auf der Stufe der religiösen Erkenntniss, die sie verlangten, nicht einmal auf der Stufe höherer Zeitbildung, und während sie nun in ihren eigentlichen amtlichen Kreisen noch an den ersten Vorstufen zur Reform zu arbeiten hatten, sollten sie für die höheren allgemeinen Anfor-

derungen wirken, sie mussten thun und Bescheid geben auf Dinge, die sie abgestellt wissen wollten, auf deren Abstellung sie drangen; so war denn auf der einen Seite die Gefahr, dass sie ganz aus ihren Stellungen verdrängt würden durch das freie Wort, und das minder freie Auftreten innerhalb ihrer Gemeinden verstärkte nun die Anklage über Heuchelei. Diese Position war offenbar die schwierigste, weil dieser innere Widerspruch nicht zu verkennen war, und nur die Nothwendigkeit entschuldigte ihn, und der Unterschied zwischen dem Beamten, der nach dem Bestehenden, soweit er es nicht ändern konnte, und dem Schriftsteller, welcher die Kritik übt über das Bestehende und die Anforderungen ins Bewusstsein ruft, wurde von ihnen entschieden geltend gemacht [vgl. oben Bd. I, 492—504]. Aber allerdings eine gewisse Befangenheit musste gerade dadurch in ihren Aeusserungen bemerklich sein. Ihren Mittelpunkt fanden diese Bestrebungen in der wissenschaftlichen Zeitschrift für die jüdische Theologie, zunächst 4 Bände von 1835—1840, die diese Richtung anregte und deren Organ war. Der Herausgeber, damals etwa 2 Jahre in Wiesbaden angestellt, bereits bekannt durch seine Preisschrift, hatte sich mit den damaligen bekannten Namen, Salomon, Kley, Mannheimer, Creizenach, Zunz, Jost, Rapoport, denen sich auch bald mehre Rabbiner anschlossen und in den Vordergrund traten, A. Kohn in Hohenems, später in Lemberg (vergiftet), Bloch in Buchau (gestorben), Herxheimer in Bernburg, Aub in Baireuth (später Mainz, Berlin), Stein in Burgkundstadt (jetzt Frankfurt a. M.), jüngeren persönlichen Freunden: Dernburg in Mainz (jetzt Paris), Jakob Auerbach, damals auch in Wiesbaden (dann Wien, jetzt Frankfurt a. M.), Grünbaum in Birkenfeld (jetzt Landau) u. A. in Verbindung gesetzt und selbst am Eifrigsten mitgearbeitet. Die angegebene Richtung herrscht in dieser Zeitschrift entschieden, ja sie ist erst in ihr ausgebildet, Frische weht überall darin, aber eine gewisse Wehmuth, ob der Erfolg gelinge, nicht minder; wie schon das Motto des Programms:

„Die Sage kam mir, Du seist nicht mehr,
Verzeih, o Glaube, wenn Du unsterblich bist;
Verzeih, dass ich's erst jetzo lerne,
Doch an dem Ziele nur will ichs lernen,

andeutet. [Vgl. o. I, 456 u. w. Zeitschr. IV, 462—467].

Die Zeitschrift sprach ihre leitenden Gedanken, ihren Drang und ihr Sehnen in den ersten Artikeln aus, aber ausserdem arbeitete sie die Gedanken in einzelnen Aufsätzen aus, die die wissenschaftlichen Aufgaben förderten. So brachte sie in praktischen Fragen Untersuchungen über die Trauergebräuche von Kohn u. A.;

über Musik an Sabbath und Festtagen, über Schuhausziehen am Versöhnungtag, Festtag des Ab und beim Priestersegen von demselben, über Fasttage von Bloch (gest. 1841), über Chalizah von Gutmann, dem sich des Herausgeber's „Stellung der Frauen“ anschloss, überall ausgehend von der Zerstörung des religiösen Gefühls, welche durch diese Satzungen erzeugt werde, sie zugleich aber geschichtlich beleuchtend, und in ähnlicher Weise wurden fremde Werke kritisch behandelt. Die Vertheidigung der Gleichstellung und die Abwehr der vom religiösen Standpunkte aus vorgebrachten Einwürfe übernahm sie umsomehr als sie im Drucke die Quelle des Stillstandes erkannte und in dem guten Bewusstsein lebte, nicht mit Verschweigungen und Verdrehungen die Einwürfe abzuweisen, sondern mit der Kraft der Wahrheit, so gegen Hartmann, in ganz anderer Weise wie Salomon. In der Wissenchaft erkannte sie die edle Frucht und zugleich den befruchtenden Keim des Geistes, und so wandte sie sich schaffend und beurtheilend nach allen Zweigen der Wissenschaft, welche mit dem Judenthum in Verbindung stehn, und Sprachliches und Geschichtliches ward in Liebe gepflegt. Sie scheute auch nicht, um den religiösen Geist und die Bedürfnisse der Gegenwart kennen zu lernen, den Blick über die engen Grenzen des Judenthums hinaus zu werfen, und sie suchte sich und den Lesern von den interessanteren Erscheinungen im Christenthum Rechenschaft zu geben. In diesem war gleichfalls ein ernster und lebendiger Sinn; man hatte lange das Bestehende in demselben mit allen Mitteln der Sophistik, als das Resultat der tiefsten philosophischen Erkenntniss nachzuweisen versucht und gepriesen, man hatte den abgestandenen Rationalismus mehr verspottet als bekämpft, aber es unterlassen, zur Belebung durch Umgestaltung zu wirken, ja von Seiten der preussischen Verwaltung bei aller Pflege der Wissenschaft doch mit Engherzigkeit freisinnige Theologen mit schelem Blicke angesehn (Denunciation gegen Gesenius und Wegscheider durch Otto von Gerlach im Jahre 1830, und das Wüthen der evangelischen Kirchenzeitung und des politischen Wochenblattes). Allein abgesehn von dem unklaren Stürmen des „jungen Deutschlands“ zeitigte gerade der zur officiellen Philosophie erhobene Hegelianismus den grossen Kampf, und zuerst D. F. Strauss erschütterte mit kühner Kritik das künstlich gestützte Gebäude, allein mehr von den Einsprüchen der Philosophie und der geschichtlichen Kritik, als von den Anforderungen des religiösen Gemüths geleitet. — Die Zeitschrift hatte natürlich Anfangs, wie eine jede neue Erscheinung, mit der Gleichgültigkeit zu kämpfen; wir werden nicht antworten, sagten die Einen; ein Kampf in einem Glase Wasser, die Andern;

allein sie errang sich bald Anerkennung und Einfluss, die Orthodoxen schimpften, die Verständigen und Empfänglichen freuten sich bald, namentlich solange es bloss ein rein geistiger Kampf war, und das Leben noch nicht von dem Kampfe berührt war, wie der vormärzliche Liberalismus. Jemehr sie Einfluss hatte, je dringender die Anforderungen an das Leben wurden, je mehr stellte sich auch bei einem Theile des Publikums die Zaghaftigkeit ein, jemehr bildete sich auch als Gegensatz ein theologischer Conservatismus. Sie sei destructiv, radical, pietätslos; die Albernen, die aus Mangel an wahrhaft innerlichen und positiven Elementen sich nur an äusserlich Bestehendes und verwaschene Sentimentalität zu halten vermochten. Von Bedeutung ist hier das Auftreten Samson Raphael Hirsch's, damals (1837) Rabbiner in Oldenburg, dann in Emden, gegenwärtig in Nikolsburg (später in Frankfurt am Main). Mit unverkennbarer religiöser Innigkeit, aber mit gesuchter Symbolisirung und doch auch wieder mit Gefangengebung der Vernunft (man vgl. nur das Zählen zwischen Pessach und Schabuoth, das Bartscheeren mit dem Messer u. A.), trat er entschieden und mit einer selbstbewussten tüchtigen Kraft auf, und der Kampf ward dadurch noch von lebendigerem Interesse. Allein er wusste die befruchtenden Elemente sehr wenig festzuhalten, und die bornirteste Orthodoxie und hochmüthiges Schimpfen war endlich das Einzige, in das er auslief. Für ein romantisches Restaurationsgelüste, das schwächliche Gemüther oder übersättigte Denkfaule und nach Piquantem Haschende hätte verwandeln können, war das bestehende Judenthum, wie es noch unästhetisch überall im Leben auftrat, nicht geeignet; trat diese Romantik dennoch auf, so sah man, dass sie gemacht war, wie in Joel Jakoby's Klagen eines Juden, religiöse Rhapsodien, Harfe oder Lyra, wo die ganz fremdartige christliche Erlösungsbedürftigkeit aus dem Zorne in die Gnade den Schalk verrieth, und der Schalk machte auch bald der angeblichen Bedürftigkeit ein Ende [vgl. w. Ztschr. III, 471—476]. Aber nach anderen Gebieten hin wirkte das erwachte Interesse. Die Kräfte wendeten sich auch dem Feinde zu, religiöse Poesien erstanden, Tendlau, Stein u. A., selbst Christen suchten die früheren religiösen Empfindungen in der Synagoge nahe zu bringen, Krafft [vgl. u. Bd. V], Delitzsch u. A., ja die Poesie suchte sich in der Geschichte des Judenthums gestaltende Stoffe auf, und hier nimmt Berthold Auerbach eine bedeutende Stellung ein; jedoch blieben die jüdischen Zustände hier immer mehr Staffage, mehr die Hindernisse, welche dem Charakter entgegentraten, als poetischer Stoff. In seinem „Spinoza“ war es allerdings das ganz verknöcherte Judenthum, gegen das Einzelne unmöglich ankämpfen,

und dennoch in demselben bleiben konnten, und nun gar ein Riesengeist wie Spinoza, der eine Welt, nicht ein kleines Häuflein umzugestalten fähig war; in seinem „Dichter und Kaufmann" jedoch beschreibt er schon die Zeit, wo die Aufklärung angebrochen, der in diesem Buche geschilderte „Abend bei Moses Mendelssohn" stellt uns schon die damalige gebildete Gesellschaft dar, in der Juden als solche mit Christen sich mischten, liebevolle Tendenzen gegen das Judenthum traten hervor, aber sie werden hauptsächlich getragen von einem schwachen, zerrissenen Charakter, der daran zu Grunde geht, während die Abfallenden, ganz und gar blasirt, ruhig dahin wandeln (vgl. bes. I, 133 ff.). [Ueber Auerbach vgl. j. Ztschr. IV, 311—313]. Nach Aussen hin konnte allerdings die Anerkennung noch keine bedeutende sein. Im Allgemeinen ignorirte die christliche Liebe die neueren jüdischen Bestrebungen, der alte Hochmuth sah auf alles Jüdische als antiquirt herab, selten ein herablassendes Lächeln, meist, wenn darauf eingegangen wurde, die Anklage, das „moderne" Judenthum sei unjüdisch, ein nackter Deismus, worauf die wissenschaftliche Zeitschrift erwiderte, freilich das Judenthum sei weder tritheistisch, noch theistisch in dem Sinne, dass Gott Mensch geworden, aber jener willkürliche Unterschied zwischen Deismus und Theismus, zwischen dem Judenthum, als der Religion des Erhabenen, und dem Christenthum, als der absoluten und wie es landläufig hiess, das Judenthum, Religion des Hasses, das Christenthum, Religion der Liebe, seien eben übelriechende Selbstpreisungen und Erfindungen der Unwissenheit. Auch die Wissenschaft ward ignorirt, und umsomehr drang die „wissenschaftliche Zeitschrift" auf die Errichtung einer jüdisch-theologischen Facultät, die von der Allgemeinen Zeitung des Judenthums dann aufgegriffen ward, aber in Sand verrann.

Im Allgemeinen war ein schöner Frühling über die Juden ergossen. Wenn die Idee, sowohl der bürgerlichen als der religiösen Neubelebung erwacht, so tritt sie in ihrer ganzen geistigen Reinheit auf und veredelt wie jedes Geistige, es liegt Fülle und Innerlichkeit in allen ihren Aeusserungen, und nur die besseren Geister bemächtigten sich nicht ihrer, sondern sind von ihr bezwungen. Wird sie mehr Gemeingut, dringt sie mehr ins Leben, dann mischt sie sich auch mehr mit den niedrigen Ingredienzen des Lebens, und die Männer kommen heran, welche sich eines Gegenstandes von Interesse bemächtigen. So entstanden bald mehre Zeitschriften, zuerst die rein äusserliche Speculation mit der katholischen Tendenzen huldigenden „Universal-Kirchen Zeitung" von Hönnighaus 1837, dann in Mitte desselben Jahres (Mai) die „Allgemeine Zeitung d. Judenthums", von Philippson

in Magdeburg, die den besten Beweis von dem erstarkten Interesse lieferte, die aber eben eine Zeitung sein, mehr befriedigen, als anregen wollte, sehr verschiedene Ansichten gewähren liess, aber sehr die Entschiedenheit scheute in den Punkten, wo sie einen Theil des Publikums von sich abwendig zu machen fürchtete, und nebenbei der eignen Persönlichkeit gar sehr huldigte und daher anderen Persönlichkeiten, von denen sie in den Schatten gestellt zu werden fürchtete, mit schlecht verhüllter Animosität gegenübertrat. Das Verdienst der Gewandtheit und der Emsigkeit bleibt dem Herausgeber, der sich ebensogut auch anderer Fragen bemächtigte, 1848 Vorlesungen für Handwerker unternahm, Sekretär des Gewerberathes geworden und ein Blatt für Gewerberäthe herausgiebt! Es geht übrigens dadurch kein Reformator an ihm verloren. 1839 begannen die „israelitischen Annalen“ von Jost, der auch weniger von der frischen Gegenwart erfüllt war, dem es mehr um die Zusammenbringung eines statistischen Materials zu thun war, um dieses dann später dürftig zu einer Geschichte zusammenzustellen.

Mit dem Jahre 1840 begann überhaupt ein neuer Abschnitt in den innern wie äusseren Verhältnissen der Juden. In Preussen trat, wenn auch nicht durch geschichtliche Nothwendigkeit, an die Stelle des aufgeklärten Absolutismus, dessen Aufgeklärtheit nur theilweise durch die Persönlichkeit des Regenten beschränkt war, der romantische. Während jener sein System verfolgt ohne die Forderung, es überall anerkannt zu sehn, wenn es nur befolgt wird, tritt dieser mit der Prätention auf, auch überall die innerlich geistige Macht zu sein.

Das vierte Jahrzehnt war die Zeit der Aussaat, die Idee war als Idee siegreich hervorgetreten, im fünften sollte sie zur Praxis sich gestalten; darin wird sie sich freilich erst bewähren, aber die Hindernisse sind auch eigenthümlicher Art. Die Gewohnheit ist so mächtig, dass sie trotzdem, dass ihr aller innerer Grund benommen ist, sie doch um jedes Fleckchen hartnäckig streitet; gilt Dies schon in äusseren Rechtsleben, wie viel mehr im religiösen Leben! Die Gerechtigkeit kann wider die eigne Stimmung gewährt werden, nicht so die Liebe. So war denn der Kampf in bürgerlicher Beziehung ein verdienstlicher (der vereinigte Landtag in Preussen, Kämpfe in England); an neuen erhebenden Momenten musste es fehlen, der innere Sieg der Sache war vollzogen, und um so niederdrückender war es, dass die Frucht doch noch nicht genossen werden konnte; es drohte ein Zustand der Fäulniss einzutreten, und da Dies vom ganzen Staatsleben galt, so musste am Ende des Jahrzehnts ein Orkan eintreten, der die Luft reinigte. Glaubt man, dass die jüdische Geschichte wenigstens nach Aussen

damit geschlossen sei, so ist man im Irrthume: die Geschichte schliesst nur mit dem Untergange, und wie Vieles ist noch, abgesehn davon, dass die Geschichte der Juden nicht auf Deutschland beschränkt ist, zu erringen; die bürgerliche Gleichstellung ist noch nicht die gleiche Anerkennung, und diese wird nicht bloss durch die Idee der Gerechtigkeit, sondern durch die Macht errungen, welche das Princip des Judenthums zu entfalten im Stande ist. Und im religiösen Leben ist Dies noch weit mehr der Fall. Hier wird der Kampf immer mühsamer, auch persönlicher, die Goldbarren sollen sich in Scheidemünzen verwandeln. Da hier nicht das Gebiet einer Revolution ist, so bleibt die Unzufriedenheit auf beiden Seiten. Zuerst entstand ein Kampf um ein schon lang Errungenes, der Hamburger Tempelstreit, aber hier offenbarten sich auch bald verschiedene Richtungen. Im Allgemeinen stimmte nun freilich die Reform für denselben, während die Orthodoxie krampfhaft, aber machtlos, sich gegen ihn erhob, aber es zeigte sich auch innerhalb der Reform eine zahme, die gerne Alles von selbst sich machen lassen wollte, Frankel, und eine entschiedene, die den Fortschritt nicht erstarrt sehen wollte und dem Tempel vorwarf, dass er in seinem 25 jährigen Bestehn zu keinen neuen Entwickelungen gelangt sei [vgl. o. Bd. I, 113—197]. Bald ward der Kampf ein allgemeinerer, wenn auch ein weniger ideeller, die grossen Gemeinden, namentlich Breslau und Frankfurt a. M., trachteten auch nach der Vertretung der Reform: in ihrer Mitte, und hier wo es mehr die Personen galt, ward der Kampf mehr ein zersetzender. Aber auch die Revolution konnte natürlich nicht fehlen, die längst Losgetrennten wollten doch endlich einmal mit ihrer Ueberzeugung Ernst machen, aber, vom geschichtlichen Boden losgerissen, ward es ihnen schwer. Der Reformverein in Frankfurt a. M., die Reformfreunde, würden mit dem Kampfe in ihrem Rechte gewesen sein, aber sobald sie bauen wollten, konnten sie aus Negationen kein neues Gebäude zimmern, denn diese waren nichts Neues, und nur die einzige neue That, die Ignorirung der Beschneidung, ging aus ihrer Mitte hervor. Die Orthodoxie, schon lange gewöhnt, die Ideen gehen zu lassen, rüstete sich wieder gegen diese That, wozu sie auch Bundesgenossen ganz eigener Art fand; allein wo der Kampf immer um ein Einzelnes sich handelt, da kann von einem Erfolge nicht die Rede sein. Dieser Weg der Revolution erschüttert, aber vornehmlich in der Religion verlangt man Befriedigung der Bedürfnisse und dazu ist zwar Wegräumung des Veralteten, aber auch die Veredlung des Vorhandenen und, wenn dieses unbrauchbar, die Errichtung des Neuen nothwendig. Diesen Weg betraten die Rabbiner-Versammlungen,

deren erst eim Jahre 1844 Statt fand. Sie betraten im Allgemeinen, obgleich die verschiedensten Nuancen der Reform in ihnen vertreten waren, und das Institut, noch bevor es zur Reife gelangte, in seiner Entwickelung gehemmt wurde, den rechten Weg; mit Besonnenheit umwandeln, das Vorhandene benutzen, nicht rasch in dasselbe einschneiden, war ihr Wahlspruch. Freilich ward es von beiden Seiten nicht vollkommen anerkannt, dennoch würde es jetzt schon seine Früchte gezeigt haben, wenn noch drei Jahre ihm vergönnt gewesen wären, und seine Zukunft ist ihm noch keineswegs abgeschnitten. Unterdessen war jedoch innerhalb des Rabbinerthums selbst die Revolution aufgetreten mit ihrer vollkommen abstrakten Berechtigung, aber ohne die Erwägung, dass religiöse Gefühle genährt, religiöse Formen gewohnt sein müssen; der Vertreter derselben ist Holdheim, [vergl. jüd. Zeitschr. III, 216—218], der die Richtung mit ebensoviel Scharfsinn wie Consequenz vertrat. Auch ausserhalb des Judenthums war in etwas revolutionärer Weise der Kampf gegen das Bestehende aufgetreten, zwar ohne einen neuen inneren Gehalt, aber mit einem gewissen organisirenden Talente, im Deutsch- (Christ-) Katholicismus, und so konnte es nicht fehlen, dass die Regungen im Judenthum neue Nahrung fanden. Dr. Stern in Berlin war der talentvolle Repräsentant, und die Reform-Genossenschaft blieb im Ganzen ebenso, wie jener beim Gottesdienste stehn, ohne für die Reform sonst neue Bahnen zu brechen, und im Ganzen auf eine isolirte Stellung beschränkt. So war denn das Leben kräftig erwacht, als die politischen Stürme das Interesse am religiösen Leben zurückwarfen, und der alte Feind, der Indifferentismus, der mit der faulen Orthodoxie am Eifrigsten Hand in Hand geht, steht wieder gewappnet da. Allein der Indifferentismus ist kein Resultat, sondern eine Abspannung, und auf diese folgt wieder die neue Kraft. Sie wird uns wieder erstehn.

III.

Literaturbriefe
aus dem Jahre 1853.

Vorbericht.

Im Jahre 1853 habe ich von Juli bis October einem Freunde, der diese Zeit in einem abgelegenen Bade zubrachte, dessen Wunsche nachkommend, über die im Laufe der Zeit hervorgetretenen neuen literarischen Erscheinungen ausführliche Berichte ertheilt. Da dieselben allmählich heranwuchsen und sich über die verschiedensten Gebiete verbreiteten, kam mir auch der flüchtige Gedanke, sie gesammelt herauszugeben. Allein um sie als ein Ganzes erscheinen zu lassen, erachtete ich die zerstreuten Bemerkungen doch nicht für bedeutend genug; eine weitere Ausführung der bedeutenden Theile hätte ihnen jedoch den Charakter von Literaturbriefen entzogen, und umfassendere Arbeiten drängten den Plan ganz zurück. Unterdessen sind nun wieder dreizehn Jahre dahingegangen, und so dürften diese Bemerkungen über mannichfache damals erschienene Schriften wie selbst die von ihnen angeregten Gedanken und Stimmungen schon ein historisches Interesse haben. Der Zeitpunkt, in dem sie niedergeschrieben worden, liegt uns zwar noch nicht so fern, dass nicht das Meiste auch heute noch so geschrieben werden könnte, vielmehr hat das Meiste noch heute seine volle Geltung; dennoch wird Vieles als bloss im Keime vorhanden sich darstellen, und es ist anregend, das in seiner unentwickelten Gestalt zu betrachten, was nunmehr zur Reife gediehen. Wiederum ist dennoch Anderes durchgearbeitet, was damals noch schlummerte. Und so glaube ich, dass diese Briefe aus der Zeit, und zwar aus einer uns ebenso nahen wie hinter uns liegenden, auch in einem Organe für die Zeit, und zwar für die unmittelbare Gegenwart, ihre geeignete Stelle finden.

Die Briefe sind, wie gesagt, wirklich so geschrieben worden, wie sie nun erscheinen. Nur Weniges ist darin abgekürzt, noch weniger daran geändert; sie seien eben ein historisches Denkmal. Die darin niedergelegten Ansichten sind allerdings noch heute die meinigen; nur ist Einzelnes seitdem bereits von mir in veröffentlichten Schriften weiter ausgeführt worden, worauf zuweilen in einer Anmerkung hingewiesen werden soll. Bei Anderen überlasse ich die Ergänzung dem sachkundigen Leser. Und so seien sie dessen Wohlwollen empfohlen!

28. Nov. 1866.

Erster Brief.

Breslau, 7. Juli 1853.

Kennen Sie die Abhandlung von Pinsker, welche das neueste Heft des „Orient“ — das letzte für 1851! — enthält? Sie bespricht einen arabischen, durch einen Karäer aus dem Jahre 1682 veranstalteten Auszug aus den „Herzenspflichten“ Bachja's und bietet mannichfaches Interesse. Ueber Bachja selbst wird darin nach Angabe dieser Handschrift manches mitgetheilt, das bisher unbekannt gewesen. Seine Zeit wird auf 1040 angesetzt, und von ihm eine „Bakkaschah“, ein Bittgebet, abgedruckt, das umfangreich ist und als Akrostichon ausser dem vollständigen Alfabeth noch den Namen des Verfassers*) hat. Und da muss ich sogleich eine andere Neuigkeit über B. anschliessen. Gleichzeitig ist nämlich noch ein unbekanntes Gebet, „Thefillah“ von ihm durch Berl Goldberg veröffentlicht worden nach einer Londoner und einer Oxforder Handschrift, und rathen Sie, wo diese Veröffentlichung geschehen? In dem hebräischen Literaturblatte des treuen Zionswächters, dem „Schomer Zion ha-Neeman“ von diesem Jahre No. 145—147! Begnügen Sie sich vorläufig mit dieser Nachricht; auf das Blatt selbst komme ich sogleich, nachdem ich zuerst noch einige Worte über Pinsker's Abhandlung gesprochen haben werde. Diese enthält nämlich noch interessante Mittheilungen über Karäer, besonders über Salmon b. Jerucham und Jefeth ben Zair. Der Verf. verspricht noch weitere Mittheilungen, und es scheinen ihm sehr wichtige Materialien vorzuliegen; allein wann wird man wieder Etwas erhalten? Die Abhandlung ist nämlich datirt vom 24. August 1851, also nahe an zwei Jahren sind seitdem vorübergegangen und unterdessen nichts weiter bekannt geworden! Es ist ein Unglück für die jüdische Literatur, dass sie nicht mehr wie früher ihre Kenner und Gönner auch im Kreise des gelehrten christlichen Publikums findet. Was haben Christen für dieselbe geleistet und angeregt im 16., 17. und am Anfange des 18. Jahrhunderts! Diese grosse Anzahl von Gelehrten, welche die Gelehrsamkeit als ihr Fach betrieben — denen die Lehre ihr Handwerk ist, wie die Thalmudisten sagen —, anständig besoldet sind, in grossartigen Verbindungen leben, vom Staate beachtet werden, nicht selten dessen Mittel zu ihren Studien und deren Veröffentlichung benutzen dürfen, können natürlich mehr leisten als das Häuflein jüdischer Gelehrten, die fast nie

---

*) בחיי הקטן חזק.

die Gelehrsamkeit als Hauptsache betrachten dürfen, von dem praktischen Leben nach verschiedenen Richtungen abgezogen werden, gewöhnlich mit Lebenssorgen zu kämpfen haben und in enge Kreise eingezwängt sind. Wie hatte nicht selbst Delitzsch angeregt, und ich bedaure es, dass er der jüdischen Literatur den Rücken gekehrt. Es ist auch früher kein Heil in dieser zu erwarten, bis einige tüchtige Männer unter den Christen sich ihr gleichfalls wieder zuwenden, das heisst, bis wieder die jüdische Literatur in den Kreis der Gesammtliteratur eingeht und ihr enger Zusammenhang mit derselben erkannt wird. Die Juden werden dann, als mehr vertraut mit ihr, in ihrem Geiste fortlebend, sie schöpferisch fortbildend, ihre würdige Stellung bei der Bearbeitung einnehmen; aber sie werden nicht mehr allein dafür arbeiten, ihr Blick selbst wird ein weiterer werden, ihr Eifer erstarken durch gegenseitige Anregung, durch die erleichterte Aussicht, ihre Arbeiten zu veröffentlichen, beachtet und belohnt zu werden. Dass auch diese Zeit herankommt, daran zweifle ich nicht, ohne freilich bestimmen zu wollen, wann sie kommt.

Bei der karäischen Literatur kommt noch ein zweiter Unstern hinzu, dass das gebildetste Land, in welchem sich Karäer befinden, Russland ist!! Was unter solchen Umständen von ihnen geleistet wird, ist wunderbar und verdienstlich. Wenn nun eine mässige karäische Gemeinde seit 100 Jahren in Deutschland gelebt hätte, welche mächtige Wirkungen hätte die in Leben und Wissenschaft hervorgebracht! Ueberhaupt ist mir das Geschick der Karäer unverständlich [vgl. o. S. 135 ff.]. Aus gebildeten Ländern wurden sie vertrieben und müssen ihr Dasein kümmerlich in unzugänglichen Gegenden fristen. In Spanien, als dort die arabische Bildung herrschte, werden sie vernichtet, dem Osten, als die arabische Cultur in ihm mächtig war, scheinen sie auch bald entrückt worden zu sein und suchen das byzantinische Reich auf, das verkümmerte und fanatische. Als Polen im 16. Jahrhundert sich in Bildung erhebt, rafft sich auch dort eine tatarisch-karäische Colonie auf, sinkt aber auch wieder mit dem Sinken Polens, und seit der Zeit — ein vollständiger Abschluss, bis zuerst Christen in ihrer Literatur herumzuwühlen beginnen, sich mit ihnen selbst in Verbindung setzen, in neuerer Zeit rabbinische Juden das Interesse auf sie lenken und deren Aufschwung auch auf die Karäer einigen Einfluss übt. Und doch können sie und ihre Geschichte noch so viele befruchtende Saatkörner werden. Ich möchte den Karäern rathen, sie sollten Colonien aussenden nach Deutschland, Holland, Frankreich, England, Amerika, und sie würden bald die glücklichsten Wirkungen erblicken und auch

der Gesammtheit der Juden förderlich sein. Doch lassen wir Wünsche und Berechnungen.

Ich komme nunmehr auf den „Schomer Zion ha-Neeman“ zurück. Das Blatt scheint wenigstens schon sieben Jahre zu bestehen, und es ist mir bis jetzt nicht zu Gesichte gekommen, und auch jetzt habe ich nur zufällig einige zerstreute Blätter erhalten. Das deutsche Hauptblatt, zu dem das hebräische als Literaturblatt erscheint, habe ich in früheren Jahren gelesen oder doch gesehn, habe es aber auch nun schon seit längerer Zeit aus dem Gesichte verloren. Es hatte mir damals Spass bereitet. Da trat — und tritt wohl heute noch — die ächte Orthodoxie auf, nicht romantisch verquickt, nicht mit Gefühls- und Phantasie-Verzierungen, wie wir sie heutigen Tages gewöhnlich aufgetischt bekommen, sondern vollständig gespornt, wenn auch etwas parfümirt. Die deutsche Sprache verhindert freilich die Auseinanderlegung des Details, die Rücksicht auf's grössere Publikum macht gewisse Reservationen nöthig, und in neuester Zeit, wo man sich gar mit den höheren Staatsregionen in intime Verbindung gesetzt glaubt, einer der Redacteure E. auf Schwerin aspirirt und den Minister Schröter „gottgesandt“ nennt, mag nun gar ein eigenthümlicher Ton, der dem ächt orthodoxen altjüdischen Systeme fremdartige Elemente beimischt, darin herrschen. Auch betheiligten sich am deutschen Blatte gar nicht die ächten Repräsentanten der unverfälschten Orthodoxie. Diese können und wollen nicht deutsch schreiben, kümmern sich auch zunächst um das Detail, das einer deutschen Behandlung widerstrebt. Also die eigentlichen Arbeiter am deutschen Blatte sind „die Heuchler und die Gefärbten“, die gemachten Orthodoxen, die sich und Andere belügen, die mit Dreistigkeit alle Entwickelung ignoriren, alles fortgeschrittenen Geisteslebens spotten, die „ihren Schöpfer kennen, aber sich befleissigen, gegen ihn widerspenstig zu sein.“ Ganz anders das hebräische Blatt. Ja, die Sprache ist nicht einmal ein beliebiges Gewand, durch dessen Wechsel der Gedanke nicht umgestaltet würde; das können Sie schon am Titel des Blattes sehen. Deutsch enthält dieser Titel: „Der treue Zionswächter“ gar keine Beziehung zu Jerusalem, er ist die allgemeine Bezeichnung fester am Alten hängender Frömmigkeit und gibt den Beruf an, für deren Erhaltung zu wirken. Zugleich liegt darin ein gewisser Trotz gegen die Zeit: es ist, als wollten sie sagen: „Ihr nennet uns blinde Eiferer, die im Aufgeben irgend eines alten Gebrauchs Gefahr für die Religion erblicken, und bezeichnet uns deshalb spöttisch als Zionswächter, ja, wir sind es, und tragen diesen Namen und euren Spott mit Freuden.“ Dieser Nebenbegriff fehlt dem hebräischen Titel, wie er auch bloss

Uebersetzung ist, gänzlich, hingegen liegt darin eine innige Verbindung mit Jerusalem, mit den jüdischen Zuständen, wie sie durch die Vereinigung der Juden in Palästina bedingt sind, also auch der jetzige sehnsüchtige Hinblick auf Jerusalem, als Verbindungsstätte für Israel auch in der Gegenwart.

Von diesem Blatte nun habe ich einige Nummern vor mir liegen, eine aus dem Jahre 5607 (1847) und vierzehn von diesem Jahre. Schon in diesem Umstande, dass mir erst nach sieben Jahren ein solcher Fetzen zukommt, liegt ein Beweis, dass die Partei, welche durch das Blatt vertreten wird, wenn dieses auch in Deutschland erscheint, in Deutschland erstorben ist, dass das Ganze innerhalb der Clique bleibt, dass sie geistig abgesperrt ist an einzelnen Orten und etwa höchstens noch in einzelnen Gegenden von gemischt deutsch-slavischer Bevölkerung — und auch da nicht in dem Kern der Bevölkerung, in deren bedeutenden Rabbinen — ihren Stützpunkt findet. Die Mitarbeiter sind einige Männer aus Süddeutschland, besonders Verwandte und Freunde des Herausgebers, des Altonaer Rabbiners Ettlinger, einige Mähren, Böhmen, Galizier, Posener, Krakauer, Ungarn und — in Jerusalem Eingewanderte; also auch die Prägnanz des Titels „Zionswächter“ bewährt sich! Und lauter unbekannte Namen, Autoritäten sechsten, siebenten Ranges, nicht eine Celebrität selbst in dieser Richtung! Und nun die verhandelten Gegenstände! Es ist die prächtigste Raritäten-Kammer, ein Gemische des fadesten Drusch, Pilpul, Gutachten-Gewäsches! Streichen Sie das Datum aus, und Sie glauben mit Sicherheit, hier Bachurim-Versuche von vor 60 Jahren zu lesen, solcher Bachurim, die auch gerne nachmachen wollten, wie sich der Rabbi räusperte und spuckte. Dass nun die Zeit ihre Strahlen soweit in dieses Blatt würfe, dass doch mindestens Zeitfragen darin besprochen würden, wenn auch im orthodoxesten Sinne — auch davon keine Spur!

Hören Sie selbst die besprochenen Gegenstände! „Untersuchung darüber, ob Opfer dargebracht werden können auch zur Zeit, wenn der Tempel nicht steht.“ Das könnte eine Zeitfrage sein. Die Bedeutung der Opfer-Erwähnung in unseren Gebeten hängt theilweise damit zusammen. Ja die abweichenden Ansichten der Alten sind — freilich bloss instinktartig — mit der weit wichtigeren Frage verbunden: hat das Aufhören des Opferdienstes lediglich seinen Grund in einem nicht zu beseitigenden Umstande, nämlich darin, dass kein Tempel in Jerusalem vorhanden, und muss, sobald dieses Hinderniss beseitigt, der Tempel wieder aufgerichtet wird, auch der Opferdienst wieder eingeführt werden, oder beruht sein Erlöschen vielmehr in seinem inneren Absterben, so dass es nur einer äusseren Veranlassung bedurfte,

um ihn für immer zu stürzen, einer Veranlassung, die eigentlich nicht genügend ist nnd auch heute gar nicht zur Unterlassung desselben berechtigt, da auch ohne Tempel geopfert werden könnte, die aber eben als Supplement genügte? Die starre Orthodoxie, die einstige Zukunft als eine blosse Copie der Vergangenheit sich vorstellend, die Gegenwart als das verschwindende Moment zwischen beiden betrachtend, als eine blosse Wartezeit, muss eigentlich, wenn sie sich selbst versteht, krampfhaft an der ersteren Ansicht festhalten, sie müsste es sich ja sonst zum Vorwurfe machen, dass sie nicht für die zärtlich gehegten Opfer in Jerusalem sorgt. Aber an solche Dinge denken unsere „Zionswächter" nicht; es handelt sich um die eine oder andere Thossafoth-Stelle, und damit punctum! — Ferner: „Ob, wenn es Lebensrettung gilt, man die Ehre eines Andern verletzen darf?" „Ob man das Kind einer Frau, die während ihrer Schwangerschaft mit ihm Proselytin wurde, am Sabbath beschneiden dürfe?" „Ueber Wiederverheirathung einer — geschiedenen, verwittweten — Frau, welche noch ein Kind aus früherer Ehe säugt." Mehrfache Verhandlungen über die Schreibung des Wortes Jerusalem (besonders in Scheidebriefen), ob mit dem Jod nach dem Lamed oder nicht. „Ob die elf Monate, welche der Trauernde das Kaddisch für den Verstorbenen sagen soll, vom Todestage oder vom Tage der Beerdigung zu beginnen haben;" die Verhandlungen darüber greifen gar ins Metaphysische ein! Das Kaddisch soll bekanntlich dazu dienen, den Verstorbenen aus der Hölle zu befreien; nun aber ist die längste Höllenstrafe, die der ärgste Frevler erleidet, nach einer thalmudischen Annahme, nur 12 Monate; um daher seine eigenen Eltern nicht als die ärgsten Bösewichter zu bezeichnen, ist es der Brauch, das ihnen nützende fromme Werk, welches man mit Kaddischsagen zu verrichten glaubt, auf 11 Monate zu beschränken. Die Frage ist nun: wann beginnt die Höllenstrafe, vom Tode oder von der Beerdigung? Dennoch wird hier nicht viel Dogmatik getrieben; es handelt sich wieder bloss um Stellen-Nachweis. — Ferner: „Ob man, wenn es Lebensrettung gilt, stehlen dürfe?" „Ob Nichtjuden in Palästina einen Besitz haben können?" eine Frage, die gegenwärtig das türkische Reich, vielleicht später Russland wesentlich interessiren muss. „Ueber Schifffahrt am Sabbath mit einigem Hinblick auf Eisenbahnen"; also doch eine Zeitfrage! „Die Aufgebung alles Gesäuerten am Pessach." „Zwangsscheidung" u. s. w. u. s. w. Nur noch zwei Gegenstände seien erwähnt: 1) wie sich ein Proselyte, der bereits die Beschneidung an sich hat vollziehen lassen, aber das Proselytenbad noch nicht genommen, am Sabbathe zu verhalten habe; 2) ob ein Priester (Nach-

komme Aharon's) gegenwärtig nach den dreissig Trauertagen auch an Sabbathen und Feststagen Bart- und Haupthaar wild wachsen lassen dürfe? — Die Bezeichnung „gegenwärtig“ heisst bei diesen Männern immer in dieser, zwischen der Zeit, da der Tempel stand, und der, da er wieder aufgebaut werden wird, mitten inne liegenden, nichtsnutzigen, in dieser bereits 1783 Jahre dauernden Gegenwart, wo der sg. Priester keinen Tempeldienst zu verrichten, also auch manche auf diesen bezügliche Vorschrift nicht zu erfüllen hat; zum Dienste berufen, darf er das Haar nicht wild wachsen lassen, das mag er jetzt immerhin thun, und die Rücksicht darauf, dass ja urplötzlich der Tempel wieder errichtet werden könnte, braucht ihn nicht zu hindern, nicht etwa, weil der Tempel nicht in einem Tage erbaut wird, denn allerdings wird der Tempel mit dem Erscheinen des Messias auf wunderbare Weise sogleich vollendet dastehn, aber weil der Priester, wenn die „Gegenwart“ zu Ende ist und die Zukunft kommt, d. h. der Messias erschienen ist, sich das Haar schnell scheeren kann. Aber wie nun an Sabbathen und Festtagen? Da darf er sich ja nicht das Haar scheeren? Freilich müsste Elias bereits einen Tag zuvor gekommen sein. Die Verhandlung bricht hier ab und bin ich des Schlusses, den die folgende Nummer bringen sollte, beraubt.

Der frühere Gegenstand ist nicht minder interessant. Da verpflichtet Einer in Jerusalem einen Proselyten, der bereits die Beschneidung an sich hat vollziehen lassen, doch, an den Folgen dieser Operation darniederliegend, noch nicht das Proselytenbad nehmen konnte, er müsse am Sabbathe arbeiten, und liess so lange in ihn dringen, bis er wirklich einige Zeilen schrieb. Dies erregte den Unwillen anderer dortigen Thalmudisten, die ein solches Verfahren für unziemlich erachteten und auch nie früher bei ähnlichen Fällen von einem solchen gehört hatten. Allein der Mann beweist, dass er thalmudisch in seinem Rechte ist. Ein ins Judenthum Eintretender, der, zwar beschnitten, noch nicht das Proselytenbad genommen, sei nun einmal noch nicht Jude, und nach Sanhedrin 58b habe ein Nichtjude, der einen Tag nach Art des Sabbaths feiert (und zwar sei dies an welchem Wochentage es wolle) das Leben verwirkt, weil es nämlich 1. Mose 8, 2 heisse: ויום ולילה לא ישבתו! Die Nichtjuden sind freilich so glücklich, ihre Feiertage nicht nach der ganzen Strenge rabbinischer Sabbathvorschriften zu begehen, und nur in diesem Falle begehen sie ein des Todes würdiges Verbrechen. Nur etwa englische Puritaner dürften „der Todesstrafe verfallen“ sein. Besonders glücklich sind sie, dass eine fanatisch-jüdische Orthodoxie — freilich nicht besser und nicht schlimmer als eine jede fana-

tische Orthodoxie — keine Macht über sie hat. Aber dieser arme Proselyte, der gierig auf die Worte seiner neuen Lehrer lauschte, fügte sich. Dass es Unsinn ist, die angeführten Bibelworte, die nichts Anderes heissen als: die ewigen Naturgesetze, also auch die regelmässige Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, werden nie mehr eine Unterbrechung erleiden, im Gegensatze zur Zeit der Sündfluth, — diese Worte dahin zu deuten, es sei Menschenpflicht, ununterbrochen — also Tag und Nacht, wohl auch ohne dem Schlafe sich hingeben zu dürfen! — zu arbeiten, und nur der Israelite habe später die Vergünstigung erhalten, am Sabbathe feiern zu dürfen, während Andere durch die Sabbathruhe an irgend einem Tage Gottes Gebot verletzen — darüber hat nicht unser neuer Lehrer, darüber hat der Thalmud sich zu vertheidigen, der es sogar nach der alten Lesart (die erst Raschi willkürlich streicht) von selbst verstehend erachtet — פשיטא —, dass am Samstage selbst die feierliche Ruhe eines Nichtjuden ein der Todesstrafe würdiges Verbrechen sei. Aber Dies auf einen Mann anzuwenden, der aus tiefer Sehnsucht nach dem Judenthume sich den härtesten Proben unterwirft, ihm damit eine tiefe geistige Demüthigung, einen herben Seelenschmerz zuzufügen, weil er einen Weihegebrauch noch nicht erfüllen konnte, noch nicht erfüllen durfte, das gehört freilich der scholastisch-orthodoxen Consequenz des Herrn Ascher Lemmel an, die alles natürliche Gefühl dem Buchstaben und dem aus dem Buchstaben Herausgeklügelten gegenüber unterdrückt. Vorgefallen ist dieses Ereigniss 1848 und das Gutachten gedruckt in den letzten vier Wochen! Sollte man Dies glauben?

Doch ich irre, wenn ich sage, die Zeit spiele in dieses Blatt nicht hinein. Da ist Herr Sutro, Rabbiner in Münster, der seine schon zum Ueberdrusse vorgebrachten Einwendungen gegen angebliche Neuerungen im Gottesdienste wiederholt, wohl auch hie und da bereichert. Hier eine Probe seines Kampfverfahrens! Zu den grässlichen Neuerungen gehört unter Anderem auch, dass die Personen nicht mehr mit ihrem Namen, sondern bloss als Erster, Zweiter (eig. Khohen, Levi), Dritter etc. zur Thorah gerufen werden. Seine vorgebliche Beweisführung dagegen ist selbst von streng-rabbinischem Standpunkte albern. Bekanntlich legen die Rabbinen auf dieses Rufen überhaupt keinen Werth und selbst ein blosses Winken genügt ihnen. Aber nun kommt noch eine staatsmännische Betrachtung! „Sie", so sagt er, nämlich jene Neuerer, „wissen auch nicht, was den Zeitkundigen bekannt ist, dass in manchen Gefängnissen, besonders in Sibirien, eine harte Strafe der Verschwörer und Mörder darin besteht, dass sie nicht mehr mit ihrem Namen, sondern nach

Nummern genannt werden, damit ihrer Personen selbst gar nicht mehr Erwähnung geschehe. Nun wirst Du, l. Fr., die Thorheit dieser Narren" — nämlich der Neuerer — „würdigen können, die in ihrem Hochmuthe mit ihrer neuen Einrichtung die zur Thorah Gerufenen auf diese Weise erheben wollen, während sie sie dadurch gerade auf's Tiefste erniedrigen, indem sie dadurch zu namenlosen Verbrechern gestempelt werden! Man muss diese Geistesarmen wirklich bedauern, wir aber sind daran unschuldig." Herr Sutro ist wirklich an allen Fortschritten der Zeit unschuldig.*)

Dennoch ragt auch in dieses Blatt eine Zeitrichtung hinein; das beweist die Allmacht des fortschreitenden Gedankens, der unvermerkt auch in die verstocktesten Gemüther sich Eingang zu verschaffen weiss. Auch hier nämlich gibt sich ein gewisses literar-historisches Interesse kund, das Aufsuchen ungedruckter älterer Schriften und das kritische Vergleichen von Handschriften für bereits gedruckte.**)

---

*) Nachschrift vom 9. Nov. 1855. — Ein anderes zeitgemässes Thema behandelt in No. 211 (vom 19. Oct. d. J.) der Koryphäe des Blattes, Herr Ettlinger selbst. Es wird nämlich die Heiligkeit des Tempelbergs und der Stätte, auf welcher der Tempel gestanden, „in der Gegenwart" erörtert, und dieser Gegenstand hat auf dem Standpunkte des Schomer Zion praktische Wichtigkeit, wenn dieselbe auch vorsichtig mehr angedeutet als betont wird. Denn die Ansicht der überwiegenden Autoritäten, der hier beigestimmt wird, geht dahin, dass diese Heiligkeit auch für unsere Zeit fortbesteht, dieselbe also auch nicht ungeweiht betreten werden darf; wer sie auch jetzt im Zustande der Unreinheit betritt — aber in diesem befinden wir uns nun Alle ohne Ausnahme —, ist der Strafe der Ausrottung (כרת) verfallen. Diese Strafe ist zwar nicht durch Menschen vollziehbar, sie wird nur von Gott ausgeführt; aber jedenfalls haben wir einen Menschen, der sich einer solchen Uebertretung schuldig macht, als Sünder zu betrachten, und das hat für ihn die praktische Folge, dass er zum Zeugnisse und zum Eide untauglich ist. Das ist auf Herrn Montefiore gemünzt; was Herr E. mit Verschweigung der Person, der es gilt, thalmudisch gelehrt behandelt, das bespricht sein deutschschreibender College mit populären und ernsten Ermahnungen. Er lässt Hr. M. hart darüber an, dass er die Müssiggänger zu Jerusalem zu arbeitsamen Menschen umwandeln will, und zugleich wird dann sein Besuch in der Moschee Omar's, welche auf der Stelle des alten Tempels errichtet sein soll, berührt. Gerade in Betreff dieser Moschee führt deshalb das hebräische Gutachten die Autorität des David ben Simra ins Treffen, indem dieser ausdrücklich die Identität des Ortes behauptet.

**) [Der folgende Passus über Koronel's Mittheilung betr. den Zofnath Pa'neach ist benutzt: Jüd. Zeitschr. I, 220 und darum hier weggelassen].

Hier drängt sich mir wieder eine Bemerkung auf, die ich nicht verschweigen mag. Sie betrifft den Gebrauch der hebräischen Sprache in Werken jüdischen Inhalts. Der nachtheilige Einfluss davon ist sicher nicht zu verkennen. Die ganze Ausdrucksweise desselben ist nun einmal in eine Richtung eingegangen, in der man zum Theile selbst gefangen wird, sobald man sich der Sprache schriftlich bedient und etwas darin Geschriebenes liest; man übersetzt sich's nicht in seine eigenen Gedanken, man lebt dann von selbst in der rabbinisch-thalmudischen Denkweise mit der die Sprache nach und nach verwachsen ist. Ich glaube, wenn man einen Aufsatz aus diesem hebräischen „treuen Zionswächter" übersetzen würde, dann träte der Widerspruch des darin Ausgesprochenen mit unserer ganzen Gefühls- und Denkweise so klar zu Tage, dass der Schreiber selbst eine gewisse Scheu davor empfinden würde. Darin erkennt man auch den mächtigen Unterschied zwischen unserer gegenwärtigen Bildung und der des spanisch-arabischen Mittelalters. Die Schriftsteller des genannten Zeitraums schrieben alle ihre Werke, mit Ausnahme von Dichtungen, also auch die von streng thalmudischem Inhalte, arabisch; sie standen demnach in ihrer Zeit und dachten zugleich rabbinisch, die Bildung der Zeit vertrug sich mit der rabbinischen Orthodoxie, während in unseren Tagen der Gebrauch der vaterländischen Sprache für solche Gegenstände fast unmöglich ist. Der „Chaurew" seligen Andenkens war eine Anomalie, die auch die Gesinnungsgenossen des Verf. als solche unangenehm empfanden und dabei war er doch zugestutzt aufgetreten, den Stoff absichtlich anbequemend und zum besonderen Zwecke, ihn einem deutschen Publikum zugänglich zu machen, verarbeitend. Sollte vielleicht auch Maimonides deshalb doch instinctmässig angetrieben worden sein, seinen „Mischneh Thorah" in Mischnah-Sprache und nicht arabisch abzufassen? — Dennoch hat andererseits die Darstellung in hebräischer Sprache wieder ihren doppelten Vortheil. Zuvörderst den einer jeden Gelehrtensprache, die überall verstanden wird und die, gerade weil sie schon seit langer Zeit nicht mehr lebende Volkssprache ist, als Gelehrtensprache sich ihr Leben immer bewahren, niemals sterben wird, also auch den in ihr verfassten Werken die grössere räumliche und zeitliche Verbreitung sichert. Koronel weiss Nichts von allen neueren historischen Werken, die deutsch und französich erschienen sind, aber das hebräische Buch von Carmoly kennt er. Dann hat sie auch den Vortheil der „heiligen" Sprache; ein in ihr geschriebenes Buch ist ein „Sefer", die Buchstaben erscheinen als heilig, noch mehr die Worte, und so geht etwas von der Heiligkeit auch auf

den Inhalt über, das Buch erhält einen gewissen Werth auch bei denen, die sonst an ihm gleichgültig vorübergegangen wären. Die naive Orthodoxie hat darin eine gewisse Harmlosigkeit, ja eine stolze Lust, die Männer möglichst zu den Ihrigen zu zählen, wenn sie eben hebräisch geschrieben haben. Ich bin überzeugt, dass Aben Esra, wenn seine Werke nicht hebräisch abgefasst wären, trotz seiner hie und da sehr gläubigen Verpuppung, nicht durchgedrungen wäre, seine Werke, weit entfernt von Anerkennung, die entschiedenste Abweisung gefunden hätten. Nun war zwar mannichfaches Misstrauen gegen ihn rege, Nachmanides verfährt gegen ihn „mit offener Züchtigung, nur mit verborgener Liebe“, Salomo Luria lässt ihn hart an; eben diese Männer gehören keineswegs dem naiven Standpunkte an, und ihre Härte gegen A. E. bildet noch dazu eine Ausnahme. Viele hingegen haben es sich angelegen sein lassen, ihn in Schutz zu nehmen und seinen Worten orthodoxe Deutungen zu geben. Fast komisch sind die Erklärungen aus der Schule Juda's des Frommen in dieser Beziehung, unser Zofnath Pa'neach-Ohel Joseph geht ernst auf seine Vertheidigung aus, in neuerer Zeit (1823) hat Wolf Prerau in „Ben Jemini“ vollständig diese Absicht, und das Prager Rabbinats-Collegium nennt 1793 im Auftrage Ezechiel Landau's in der Approbation zu der daselbst in dem genannten Jahre neu erschienenen Auflage des „Jessod Mora we-Sod Thorah“ unsern A. E. den grossen Forscher, den vollkommenen und weitberühmten Weisen, wenn es auch charakteristisch sagt: „es steht fest, dass wir bisher dieses Buch „Jessod ha-Mora“ noch nicht mit unsern Augen gesehn, da die meisten Schriften A. E's von der Grammatik handeln und die Grundlagen der Lehre nicht berühren“, obgleich gerade dieses Büchlein sehr tief in die Beurtheilung der Grundlagen der Lehre eingreift! Noch stärker nennt ihn Koronel einen „heiligen Mund“! Wenn er mit ihm bei seinem Leben verkehrt hätte, er würde sich schwerlich in Beziehung auf ihn dieses Ausdruckes bedient haben. Freilich die kritische wie die wissenschaftlich-romantische Orthodoxie unserer Zeit hat einen weit engeren Massstab und blickt daher auch auf diese Männer nicht mit solchem Wohlwollen; die erstere ist ehrlich und will sich nicht selbst täuschen, die letztere sieht sich durch die Enthüllungen dieser Männer unangenehm berührt. Zu den Ersteren gehört unserer wackerer Luzzatto, der das Schwanken eines A. E., eines Maimonides, mag es nun einer wirklich inneren Unentschiedenheit oder bloss äusserliche Rücksichtsnahme auf die Gesinnungen ihrer Zeitgenossen gewesen sein, nicht dulden mag und ihre abweichende Grundgesinnung aufdeckt. Unsere Roman-

tiker möchten zwar gerne verdecken, Männer von solcher Autorität nicht gerne im gegnerischen Feldlager sehen, sie deuten gleichfalls an ihnen herum, wollen von gewissen ihnen unbequemen Ereignissen, wie z. B. dass Maimonides eine Zeit lang, unvermeidlichem Zwange nachgebend, öffentlich den Mohammedanismus bekannt habe, dass Leon da Modena wirklich selbst Verfasser des den Rabbinismus auf's Härteste verdammenden Kol Sakhal sei u. dgl. m., wenn sie sie nicht geradezu bestreiten, nicht gerne ausgesprochen haben. Andererseits jedoch suchen sie die Autorität der Männer etwas zu vermindern und in neuester Zeit können Sie von einem Repräsentanten dieser Richtung in Senior Sachs' Kherem Chemed einen kleinen Krieg gegen Maimonides finden, dem Hochmuth vorgeworfen wird! Jedenfalls sind die Vortheile nicht zu verkennen, welche die hebräische Sprache Werken und Verfassern darbietet.

Kehren wir zu dem literarhistorischen Interesse zurück, das sich in dem „treuen Zionswächter“ Bahn gebrochen, und das auch uns auf ihn aufzumerken aufmuntert. In den wenigen Nummern, die mir vorliegen, sind folgende ältere Sachen enthalten: 1) Fragen des Juda b. Ascher über Metempsychose und die Antworten seines Vaters darüber; 2) Schreiben des Jesaia Hurwitz aus dem heiligen Lande an seine zurückgebliebenen Kinder; 3) das schon oben [S. 278] genannte Gebet Bachja's; 4) eine in Form eines Räthsels dargestellte Beschreibung einer Mahlzeit von Moses ben Esra, angeblich an Abraham aben Esra gerichtet (die schon in Ginse Oxford erwähnt wurde); 5) Sittensprüche von Aben Efrajim aus Modena 1481 im Style von Bedarschi's „Prüfung der Welt.“ Die Sachen sind alle von keiner besonderen Wichtigkeit, verdienen aber doch insofern beachtet zu werden, als sie einen Beitrag zur Charakteristik ihrer Zeit liefern; was uns darin widerstrebt, das hat die Geschichte zu verantworten, nicht die einzelnen Schriftsteller. Wollen wir den Verlauf der geistigen Entwickelung kennen lernen, so wird ein wachsendes und bekannt werdendes Detail uns immer tiefer einzuweihen vermögen in den Gedankengang früherer Zeiten, der doch so tief in unsere eigene Bildung verflochten ist. Ein Bachja, ein Moses b. Esra, ein Ascher ben Jechiel nebst seinem Sohne Juda, ein Jesaia Hurwitz sind, ein Jeder in seiner Weise, wirklich Autoritäten ihrer Zeit gewesen, haben sie beherrscht, den mächtigsten Einfluss auf die Nachwelt geübt; klebt ihnen auch das Mangelhafte ihrer Zeit an, so offenbart sich uns diese an ihnen um so deutlicher.

Ich habe vielleicht zu lange von dem „treuen Zionswächter“ gesprochen. Aber dürfen wir diese Richtung, die, wenn sie auch der Zeitbildung widerstrebt und von ihrem Einflusse ausserordent-

lich viel eingebüsst hat, doch noch ihre mächtigen und weitverbreiteten Wurzeln auch im gegenwärtigen Boden der Judenheit hat, ganz ignoriren? Im Gegentheile müssen wir noch immer auf ihre Aeusserungen sehr aufmerksam sein; wir zählen auch hier Pulsschläge der Zeit und sehen ein überkommenes Siechthum, gegen welches Heilmittel aufgesucht werden müssen. Wir sind nicht so weit vorgeschritten, als wir eine Zeit lang geglaubt, wir dürfen daher in dem Kampfe gegen schädliche, den Geist deprimirende Richtungen nicht ermatten.

Eine neue Schrift von Dukes, die hebräisch geschrieben ist und den Titel „Nachal kedumim" führt, ist noch nicht vollständig in meinen Händen, aber schon der Theil, den ich bereits besitze, bietet Treffliches. Sie giebt nämlich Mittheilungen über die Dichter von Saadias bis Samuel ha-Levi den Fürsten, diesen mit einbegriffen, und zwar mit reichen, bisher ungedruckten und unbekannten Proben.

Den 12.

Noch Eines, bevor ich schliesse! Sie haben doch den geharnischten Brief Reggio's in der hebr. Beilage zur Wiener Vierteljahrsschrift [H. 2, S. 7] gelesen? „Ich weiss — schreibt er — warum die Herren über meinen „Bechinath ha-Kabbalah" sich nicht vernehmen lassen; aus ihrem Schweigen erkenne ich ihre Gesinnung. Der Ruhm der Rabbiner und ihr Ruf gründet sich auf ihre Beschäftigung mit dem Thalmud, das ist der Fels, auf den sie ihre Aussichten, höher zu steigen, gründen; darum kämpfen sie für ihn mit aller Kraft, denn sie stehen und fallen mit ihm. Deshalb knirschen sie gegen Jeden, der so kühn ist, die Mängel und Fehler des Thalmuds aufzudecken, und bemühen sie sich hartnäckig, alle in ihm befindlichen Irrthümer aufrecht zu erhalten. Doch die Besprechung dieses Gegenstandes würde mich jetzt zu weit führen, und mag er ein ander Mal seine Erledigung finden." Das ist ein kräftiges Wort und ein ehrliches! Es freut mich nun doppelt, dass das diesjährige Breslauer Jahrbuch sich mit seinem Bildnisse schmückt, wozu ich noch eine kurze Biographie anfertigen werde. [Liebermann's deutscher Volkskalender für 1854. Brieg S. 128—132]. Welcher junge Mann tritt in neuerer Zeit mit solcher Offenheit auf, wie dieser 70jährige Greis? Der theologische Nachwuchs kokettirt gewaltig mit orthodoxen, ja hyperorthodoxen Manieren, bespiegelt sich in einer geistlichen Würde, die nicht aus dem inneren Gefühle des hohen Berufs, nicht aus dem Durchdrungensein von der amtlichen Wirksamkeit entspringt, sondern in Auferweckung erstorbener Gebräuche, im geflickten Schabbes-Mäntelchen bestehen soll. Auch eine vorübergehende Mode, aber doch traurig, dass das wieder Mode werden konnte!

Das genannte Jahrbuch bietet noch einen Aufsatz: Sterbetage von Zunz, und an dem bewährt sich merkwürdig das alte Wort: „Alles hängt vom günstigen Sterne ab, selbst die Gesetzrolle im Heiligthume“, oder das noch ältere: Habent sua fata libelli. Der Busch'sche Kalender nämlich für 5608 (47/48) enthält einen ähnlichen Aufsatz von Zunz, und zwar für die Monate Januar bis April, worin Sterbetage jüdischer Schriftsteller, die in diese Monate fallen, mit einigen Winken über deren Leben und Wirken verzeichnet waren. Wahrscheinlich hatte Zunz auch für das folgende Jahr Busch eine solche Abhandlung für die drei Monate April bis Juli zugesandt; aber das Jahr 1848 war keine Zeit für die Herausgabe jüdischer Kalender, Busch selbst aber wanderte nach Nordamerika aus, gab jedoch dann in New-York von Nissan bis Ende Siwan (30. März bis 15. Juni) 1849 ein Wochenblatt unter dem Titel: Israels Herold heraus, und fügte Woche für Woche die entsprechenden Mittheilungen Zunz' ein. Das Blatt gelangte sehr zufällig in meine Hände und vielleicht besitze ich das einzige Exemplar in der alten Welt. Ich veranstaltete nun den Abdruck im diesjährigen hiesigen Kalender. Dies die merkwürdige Geschichte dieser Abhandlung! [Vgl. nun: Die Monatstage des Kalenderjahres. Ein Andenken an Hingeschiedene von Dr. Zunz, Berlin 1872].

Zweiter Brief.

Breslau, den 18. Juli.

Lassen Sie mich heute, l. Fr., nochmals vor Allem auf die alte Orthodoxie zurückkommen! Auf sie führen mich nicht bloss neue Erscheinungen, ihrem Geiste entsprossen, sondern auch innere Nöthigung. Diese alte Orthodoxie hat allerdings ihr volles Leben in der Gegenwart verloren und wird es nie mehr erlangen; aber dennoch hat sie jetzt eine weit günstigere Stellung als vor einigen Jahren. Die Neigung in manchen einflussreichen Regionen, alles Alte wieder herzustellen, namentlich die alte Kirchlichkeit wieder in ihrer vollen Strenge zur Geltung zu bringen, verleiht auch der altjüdischen Orthodoxie neue Kraft, umkleidet sie mit einem gewissen Nimbus der Macht, flösst ihr ein erhöhtes Selbstbewusstsein ein, das sie zu erneuten Kraftanstrengungen antreibt. Nun weiss ich wohl, dass diese Versuche vergeblich sind und dieser kurze Schein von Macht und Gesundheit mit völliger Ohnmacht und Erschöpfung der letzten Kräfte enden wird. Die Besorgniss, dass wir wirklich wieder in die alte Zeit erstarrender Formenherrschaft zurückgeworfen werden könnten,

dass alle Frische des Geisteslebens schwinden und ein gedankenloses Ueben gehaltloser Ceremonien wieder als Frömmigkeit geltend werden könnte, beunruhigt mich nicht ernstlich. Selbst geschichtliche Parallelen, die man etwa aufstellen könnte, schrecken mich nicht. Der Einfluss von Zeiten blutiger Verfolgung, von Vertreibungen mit ihren schweren Körper- und Seelenleiden, kann natürlich nicht in Betracht kommen, wenn lediglich der einfache geschichtliche Entwickelungsgang erwogen wird. Sollten solche Zeiten wieder kommen, wie die, welche die Blüthe der spanischen, der provençalischen Juden mit der Wurzel vernichteten, dann freilich wird eine jede geistige Bildung niedergedrückt; aber dann ist auch unwesentlich, was an deren Stelle tritt, ob eine verkommene altjüdische Orthodoxie oder irgend ein anderes Bonzenthum, diese oder jene Unvernunft. Ja, da begrüsse ich noch mit Freuden die altjüdische Orthodoxie mit ihrem grossartigen geschichtlichen Hintergrunde, mit ihrem tiefen, nur verschütteten Gehalte, der bei günstigerer Zeit, wie es wirklich geschehen, wieder aus dem Schutte hervorgehoben werden kann und wird. Vor der Rückkehr solcher Zeiten tiefer Demüthigung werden wir auch hoffentlich bewahrt bleiben. Den Einfluss gewöhnlicher Schwankungen und retardirender Bewegungen in der Geschichte darf man jedoch nicht so hoch anschlagen wie ehedem; man wolle unsere heutige Bildung und das heutige jüdische Leben nicht mit Bildung und Leben irgend einer Periode des Mittelalters vergleichen!

Das Mittelalter war die Zeit der ständischen Gliederung, der Scheidung in Zünfte, Gilden, streng von einander gesonderten Classen, von denen jede ihre feststehenden unverbrüchlichen Zeichen und Gebräuche hatte. Höhere Bildung ist zwar ein Allgemeines, das alle Schranken überspringt, und so oft auch im Mittelalter der Geist seine Flügel regte, der Aufschwung sich bemerklich machte, da zeigte sich die lebendigste Theilnahme in allen Classen des Volkes; aber dennoch behielt eine jede ihre Eigenthümlichkeit, und die allgemeine Bildung nahm nothwendig in einer jeden deren Färbung an. Man fasste wohl die Fragen in ihrer Allgemeinheit auf, beschäftigte sich mit Wissenschaften, die von keinem religiösen Bekenntnisse abhängig sind, mit der Speculation, die sich über alle Bekenntnisse stellt; dennoch liess man diese Richtung auf's Allgemeine hin keine Consequenzen ziehen für das eigene Leben. Sitten und Gebräuche, religiöses Bekenntniss blieben unangetastet; man suchte sie als ein nicht zu Bezweifelndes in Uebereinstimmung zu bringen mit den wissenschaftlichen Resultaten, und regte sich ein Zweifel, so verbarg man ihn nicht etwa nur, man suchte ihn völlig niederzukämpfen.

Diesen Tribut brachten alle freien Denker ihrer Zeit, und man würde ihnen Unrecht thun, wenn man ihnen klug verschweigende und verhüllende Vorsicht, feine oder gröbere Heuchelei aufbürden wollte. Sie fühlten entweder den Zwiespalt nicht oder suchten ihn so gut wie möglich in sich auszugleichen, ihn zu verdrängen. Betrachten wir nur die Gegenstände, in welchen sich eine wissenschaftliche und philosophische Auffassung bei den Rabbinen bekundet: Bibelerklärung, philosophische Sublimirung angenommener Glaubensansichten, Gründe für die Ceremonien. In Beziehung auf Bibelerklärung hatte das ganze Mittelalter, auch die strengorthodoxe Richtung desselben, den Grundsatz aufgestellt, dass neben der thalmudischen Deutung des Bibelworts auch eine wörtliche Erklärung der Bibel einhergehe, die aber keine Consequenzen für die praktische Entscheidung haben dürfe. Freilich eine Lösung des Widerspruchs zwischen der sanctionirten Bibelerklärung und der natürlichen, dem Wortverstande angemessenen, die keine Lösung ist, weil sie die einander widerstreitenden Erklärungen auseinanderhält, nicht versöhnt, sie neben einander gelten, doch jede von ihnen nicht zur vollen Geltung, zur ganzen Geltendmachung ihrer Ansprüche, gelangen lässt, willkürlich ihnen einen Waffenstillstand gebietet. Allein man begnügte sich damit, wagte sich gelegentlich aber noch zu einem weiteren Versuche, die Abgränzung der beiden auseinander zu haltenden Gebiete etwas schärfer zu bestimmen, wie Dies Maimonides im „Buche der Gesetze“ unternimmt und ihn bestreitend Nachmanides; aber darüber hinaus kam man nicht.

Aehnlich verfuhr man in Bezug auf Ceremonien. Kein Streit regte sich über ihre Gültigkeit, lediglich der Versuch sie zu symbolisiren. Man legte ihnen Gründe unter, die oft höchst unhaltbar waren; von der anderen Seite bestritt man, und oft mit sehr gutem Rechte, die Haltbarkeit dieser Gründe, wies nach, dass solche schmale, schwankende Grundlage nicht fest genug sei, das riesenmässige Gebäude zu tragen. Das waren Fragen der Theorie; aber in der Praxis blieben beide Theile sich gleich und erkannten die Verbindlichkeit des Ueberkommenen mit gleichem Eifer an. Raffte die philosophische Richtung einmal ihren Muth zusammen, der kleinen praktischen Ausgeburt eines Aberglaubens die Spitze zu bieten: so war sie nicht selten noch schärfer in der detaillirten Ausprägung gültiger Gebräuche, wie sich Dies wiederum bei Maimonides zeigt. Sie hielt aber mehr auf logische Consequenz und steckte tief im Dogmatismus. Kritik lag ihr fern; keine Spur von einer kritischen Beleuchtung des Thalmud! Selbst die Karäer, welche auf Bestreitung desselben hingewiesen waren, wie verfuhren sie ungeschickt! ihre Kritik, wie ist sie ärmlich und

dürftig! Eine Gewohnheit, wie sie nur die Gewähr eines alten mit Autorität umkleideten Buches für sich hatte, in ihrer Nichtigkeit nachzuweisen, fiel Keinem im Entferntesten ein; an eine Reform, eine Umgestaltung des Lebens dachte Niemand. Bei allen heftigen Streitigkeiten, gegenseitigen Verdächtigungen und Verspottungen, an denen es auch die alten Parteiungen nicht fehlen liessen, wird doch nie der Mangel an aufmerksamer Befolgung rabbinischer Vorschriften vorgeworfen; die verrufensten Philosophen erlaubten sich selbst in ihren esoterischen Schriften niemals einen Angriff, geschweige einen Spott gegen einen sanktionirten Brauch. Nehmen wir Joseph Khasspi, diesen hartverschrienen Philosophen! Sein Höchstes ist eine Aeusserung in dem Lehrbriefe an seinen Sohn über einen in dieses Gebiet streifenden Gegenstand, eine Aeusserung, die ihm schwere Rüge von Schemtob aben Schemtob und Joseph Jabez zuzog, und die auch Leon da Modena, der sich in alten Büchern viel nach praktisch freisinnigen Aeusserungen umsah, für prägnant genug hielt, um sie seiner „Thorenstimme“ einzuverleiben. Nun, was sagt sie aus? Als er einem Rabbi die Frage zur Entscheidung vorgelegt hatte, ob er eine Fleischspeise geniessen dürfe, in deren Topf ein milchiger Löffel gesteckt worden, glaubt er, gekränkt durch die geringschätzige Art, mit der er vom Rabbi behandelt wurde, darum doch nicht schlechter von sich denken zu müssen, weil er der Entscheidung nicht sicher war, und dass am Ende genaue Bibelkenntniss, philosophische Erkenntniss Gottes doch ebensoviel werth seien als die Vertrautheit mit dem Detail solcher rabbinischen Vorschriften. Er spottet des Stolzes, der die Träger solcher Wissenschaft erfüllt, nicht der Sache selbst; er und die Seinigen hungern, bis die Entscheidung abgegeben ist. Weiter Nichts! — Die provençalischen jungen Leute, klagt Salomo ben Adereth bitter, grübelten über die Bedeutung des Verbots von Schweinefleisch, und manche Begründung erscheint ihnen nicht stichhaltig. Dass sie aber darum an dem Verbote selbst gerüttelt hätten, daran denkt Keiner. — Wohl war zuweilen eine gewisse laxe Befolgung einzelner Ceremonien in manchen Gegenden eingerissen; so behauptet bekanntlich Moses aus Coucy, in Spanien sei das Gebot der Phylakterien (Thefillin) fast vergessen gewesen, und andere Spuren führen auf dieselbe Erscheinung auch anderswo. Allein das beweist nicht, dass gewisse Gebräuche nach einmal erlangter Geltung wieder wankend geworden, sondern dass sie sich noch nicht so fest ins Volk eingelebt hatten; nicht dass man wissentlich etwas abgeworfen hatte, sondern dass Unwissenheit, Leiden, nothgedrungene Auswanderung Eines oder das Andere in Vergessenheit gebracht haben.

Will hingegen, was selten genug vorkommt, einmal ein anerkannter Lehrer eine vom streng thalmudischen Standpunkte nicht zu billigende Erleichterung einführen, so ist Dies eine unbewusste Abweichung, bei der vielleicht ein gewisses dunkles Gefühl von der nicht vollen Verbindlichkeit, der Aenderungsfähigkeit thalmudischer Satzungen mitgewirkt haben mag, ohne dass jedoch dieses Gefühl in ihm zur klaren Erkenntniss gereift wäre. Im Gegentheile diese Männer selbst wie fest standen sie ausser dem einzelnen Falle, wo sie ihre klare Einsicht in die Verhältnisse überrascht hatte, auf dem orthodoxen Standpunkte! Chajim Galeppa, der das in den Augen Isaak's ben Schescheth gräuliche Attentat begangen, zu gestatten, dass man sich am Sabbathe das Haar kämme, Moses Kapsali, der vornehme Rabbi von Konstantinopel, der der Verwirrung im Eingehen der Ehe damit steuern wollte, dass er ihre Gültigkeit theilweise vom Rabbinate abhängig machen wollte und desshalb von Joseph Kolon so wegwerfend behandelt wird, Ezechiel Landau, der unter gewissen Modalitäten das Bartscheeren in der Festwoche als erlaubt erklären will und deshalb bis auf die neueste Zeit in Italien noch nicht als vollwichtig gilt, alle diese Männer sind wahrlich keine Reformer gewesen.

Bei dieser Disposition des Mittelalters, wo das Leben in seiner hergebrachten Gestalt verblieb, nur das ideelle Leben, losgerissen von dem materiellen Boden, die reine Abstraction erfuhr, wo der Scholasticismus das geistige Lebenselement war — denn: scholae non vitae —, war ein jeder Rückschritt ein vollständiger, ein gänzlicher Rückfall in zeitweise überwundene Unwissenheit und Verknöcherung. Das Leben hatte gar Nichts aufgegeben; in seiner alten Gestalt verblieben und viel verheerend, brauchte es bloss die neu aufgenommenen geistigen Stützen fahren zu lassen, an deren Stelle nun andere, dem gedrückten Geisteszustande angemessenere, traten. Die Erfrischung, deren sich das ungeänderte äussere Leben eine Zeit lang erfreute, schwand, und dieses bestand nun fort in vertrockneter Gestalt. Daher kam es auch, dass die wenigen Männer, die sich dennoch nicht mit dem Ceremoniendienste vertragen konnten, welche die Kraft zur Beschwichtigung der inneren Gegensätze nicht hatten, nach langem inneren Kampfe aus dem Judenthume austraten und sich einem anderen Bekenntnisse in die Arme werfen mussten. Von der gültigen äusseren Darstellung der Religion, den religiösen Uebungen abgehn, ja dieselben bloss in Gedanken verwerfen und dennoch innerhalb dieses Religionsverbandes verbleiben, war ein Widerspruch, der nicht bloss Verfolgungen zuzog, sondern den man auch, der mittelalterlichen Anschauung nach, in sich nicht dulden konnte. Man musste einer Religion nicht bloss nach ihren

Ideen — mit ihnen konnte man eher fertig werden, man deutete und vergeistigte sie nach Belieben —, sondern auch nach ihren einzelnen Uebungen vollkommen anhangen, und mit diesen in ihrer sinnlichen Greifbarkeit war ein Drehen und Deuteln nicht gut möglich; da galt es: thun oder lassen, als verbindlich anerkennen oder verwerfen! Musste man sich zu Letzterem entschliessen, so war man genöthigt, der Religion ganz den Rücken zu kehren und sich nach einer anderen umzusehen, in die man sich kopfüber stürzen könne, ohne nur zu wagen, wiederum kritisch zu verfahren. Daher der Eifer, den diese Ausscheidenden an den Tag legten für ihren neuen Glauben und gegen ihren alten. Sie hätten diesen nach heissem inneren Kampfe verlassen, jenen umfasst mit aller Anstrengung, die in ihnen aufgeregte Kritik zu beschwichtigen; dieser fast leidenschaftliche innere Kampf müsste seine gleich leidenschaftliche Aeusserung finden. Ich denke, das sei eine richtigere psychologische Erklärung als diejenige, welche Alles auf niedrige Motive zurückführt. Samuel Abbas war gewiss ein Mensch von Geist und Kraft, Isaak, Sohn des berühmten Abraham aben Esra, wahrlich kein unbedeutender Mann, Abner (Alfons von Valladolid), Don Salmon ha-Levi (Paulus Burgensis), Josua Lorki (Hieronymus de Santa Fide) waren Männer, die ernst bis zu ihrem Mannesalter gerungen; solche Männer hat nicht Leichtsinn, nicht irdiches Gelüste, freilich auch nicht feststehende Ueberzeugung zum Muhammedanismus oder Christenthume geführt; nein, Widerspruch gegen das bestehende Judenthum hat sie diesem entfremdet und ihnen die Nothwendigkeit auferlegt, sich mit den herrschenden Religionen zu befreunden.

Wie verschieden von dieser Richtung des Mittelalters ist Bildung und Leben der Gegenwart seit einem Jahrhunderte! Bei uns geht das Streben immer dahin, dass der Gedanke sich verkörpern, dass er sich in Leben und Thaten kund gebe; ja nicht selten zieht man überrasch die thatsächliche Consequenz, ohne den Gedanken zuvor zur vollen Reife gelangen zu lassen. Reform! ist der Wahlruf, Umgestaltung des Lebens nach der erkannten, ja oft bloss geahnten Idee, daher auch wirklich Abwälzung einer grossen Anzahl von Gebräuchen, völlige Veränderung der Sitten selbst in den Kreisen, welche wähnen, ganz fest auf dem alten Standpunkte zu verharren. Kritik, Erkenntniss des geschichtlichen Werdens, Begreifen, wie Institutionen allmählich aus leisen Keimen zu spröder Festigkeit, zu ausgedehntem Umfange sich verdichtet und erweitert haben, ist das Problem, welches die Wissenschaft sich stellt, und indem sie dieser Entwickelung nachgeht, muss sich bei ihrer Zergliederung eine

Schale nach der andern ablösen. In der Wissenschaft daher Untersuchung der Autoritäten, Frage nach deren Berechtigung, Zurückführung ihrer Bedeutung auf das rechte Mass; im Leben nicht das alte Streben nach derjenigen Vergeistigung der überkommenen Formen, bei welcher dieselben ganz ungeändert bleiben, sondern nach einer Vergeistigung, bei welcher auch der Körper sich neugestaltet, von seiner niederdrückenden Schwere Vieles aufgeben muss, bei welcher das ganz Leblose verdrängt wird. Wo die Kritik eine solche Macht im innersten Kerne des Judenthums errungen, wo das Leben in einem grossen Theile des Volkes so Vieles beseitigt hat, da ist ein vollständiges Zurückführen nicht mehr denkbar. Dazu kommen noch unsere ganz anderen Lebensverhältnisse. Die mächtige Bewegung, der lebendige rasche Verkehr machen die Einzwängung eines jeden einzelnen Theilchens in verkümmernde Absonderung zur Unmöglichkeit, und ohne Absonderung gelingt die Wiederherstellung der alten Zustände, die in der Trennung wurzelten, nie und nimmermehr. Man verweise nicht auf den Erfolg derartiger Bestrebungen ausserhalb des Judenthums. Auch da sind bloss Anstrengungen, Anläufe, an den wirklichen Erfolg glaube ich nicht. Jedenfalls geht er nicht in die Tiefe, er dehnt sich wohl eine Zeit lang in die Breite aus, bleibt aber oberflächlich. Und was die Analogie für die jüdischen Zustände betrifft, so kenne ich wohl die Wahrheit des Spruches, dass wie es sich christelt, es sich ebenso jüdelt und umgekehrt, weiss auch, dass man es an einflussreichen Stellen an Sympathien auch für die altjüdische Orthodoxie nicht fehlen lässt, und schlage dennoch die Folgen dieser Einflüsse nicht hoch an.

Wenn das Christenthum die Richtung nach rückwärts einschlägt; so findet es kein Hinderniss als lediglich — in der Vernunft, einer freilich unbesiegbaren Macht, die jedoch eine Zeit lang zum Schweigen gebracht werden kann, wenn sie auch dann mit verdoppelter zermalmender Kraft auftritt; hingegen das Leben muss dieser Richtung folgen, es wird ja vom Christenthum beherrscht und fügt sich ihm willig, ohne dass dadurch besondere Störungen entstünden. Denn das Christenthum umfasst nun einmal jetzt die Gesammtheit der gebildeten Welt mit Ausnahme der verhältnissmässig geringen Anzahl der Juden. Wie diese überwiegende Majorität die Lebenszustände verlangt, so sind sie, ein Jeder weiss sich nach ihnen einzurichten. Und was verlangt denn am Ende das Christenthum viel Störendes vom Leben? Seine Anforderungen sind metaphysische; mit ihnen hat die Vernunft sich abzufinden, und geht Dies nicht, so lässt man sie bei Seite liegen. Wie anders im Judenthum! Diese kleine Anzahl kann das Gesammtleben nicht gestalten, die Institutionen des

Staates richten sich nicht nach ihr, Handel und Verkehr, so grossen Einfluss sie auf deren inneres Getriebe haben mag, lassen sich in ihrer äusseren Erscheinung nicht von ihr bestimmen. Der Stachel des Widerspruchs zwischen Leben und Lehre wird immer mehr geschärft, und da zurückzugehn, ja nicht vorwärts zu gehn, hält gar zu schwer. Und welche Absperrung gebietet nicht diese altjüdische Lehre? Sie wäre kaum in einem abgesonderten jüdischen Staate aufrecht zu halten, wie viel weniger in einem so kleinen überallhin zerstreuten Bruchtheile! Den Einfluss, den die Neigung zur Herstellung der alten Orthodoxie im Allgemeinen auch auf die Befestigung und Wiedereinführung des altjüdischen Systems übt, schlage ich nun keineswegs geringe an; er wird sich in manchen Punkten auf eine recht unangenehme Weise fühlbar machen. Allein man gelangt, wie ich glaube, für das Judenthum, bei dessen unfreundlicher Behandlung sich die verschiedensten Systeme durchkreuzen, dennoch zu keinem entschiedenen Entschlusse und daher auch zu keiner durchgreifenden Einwirkung. Man möchte eigentlich gerne seine Auflösung beschleunigt sehen; dazu glaubt man durch seine völlige Ignorirung am Sichersten zu gelangen und hält daher für das geeignetste Mittel dazu, es sich selbst zu überlassen. Dieses Gehnlassen steht aber offenbar mit der gesetzlichen Befestigung des orthodoxen Princips im Judenthume im vollsten Widerspruche, da man zu einem solchem Zwecke diesem Principe geradezu eine Macht einräumen, dem Judenthum überhaupt eine Berechtigung zugestehen, eine gesetzliche Anerkennung angedeihen lassen müsste. Die im Innern niedergedrückte Kritik sucht sich auch gerne nach Aussen Luft zu machen, sucht im Spotte gegen das Judenthum einen Ersatz. Nun hält man doch aber die Realisirung des Staatszweckes nicht für vereinbar mit Conservirung von Bürgern, die dem Spotte verfallen sein müssen, und so sucht man doch nach einer Heilung der Gebrechen und findet eine solche besonders in Erhöhung der Bildung, der heftigsten Feindin der alten Orthodoxie. So durchkreuzen sich Wege und Mittel. Und am Ende liegt ja diesen einflussreichen Stellen doch das Judenthum zu fern, ist ihnen zu wenig bekannt, ist ihnen nicht Herzenssache wie die Richtung in der eigenen Religion, erscheint ihnen zu ungefährlich, als dass sie ihm solche ununterbrochene Aufmerksamkeit schenken sollten, wie die ernste Einwirkung auf Geltendmachung einer bestimmten Richtung verlangt. Diese Unentschiedenheit hat der inneren freien Entwickelung schon manchen Vortheil gebracht, wenn auch andererseits die dadurch herbeigeführte Unsicherheit der Zustände, die lose Verbindung im Gemeindewesen, empfindliche Nachtheile erzeugt hat.

So fürchte ich denn, l. Fr., die gegenwärtige günstigere Stellung der jüdischen Orthodoxie nicht, fürchte sie noch weniger für die Dauer, aber glaube keineswegs, dass wir sie ignoriren dürfen, denke im Gegentheile, dass wir sie mit aller Aufmerksamkeit ins Auge fassen müssen. Ich fürchte sie nicht, weil ich überhaupt die Wahrheit für mächtiger halte als die Unvernunft und die Lüge, fürchte sie nicht, weil sie dem ganzen Entwickelungsgange, den wir bereits zurückgelegt und den wir, der innersten Nothwendigkeit nach, noch weiter verfolgen müssen, diametral entgegensteht. Aber wohl glaube ich, dass sie uns in der Durchbildung eines geläuterten Judenthums mächtig zurückhalten kann, selbst wenn sie uns auch nur einen Schritt zurückzuführen nicht vermöchte, und auch dessen sind wir nicht sicher. Selbst wenn wir Nichts verlieren, ist erhöhte Macht und Ansehn, gekräftigtes Selbstbewusstsein beim Gegner gefährlich; sie nähren bei dem Denkenden den demüthigenden Glauben an die eigene Machtlosigkeit, lähmen so den Geist und führen dem Indifferentismus in die Arme. Dieser ist allerdings kein Zuwachs an altem Glauben, aber eben der Mangel alles Glaubens und gerade daher geht er so oft die seltsame Allianz mit dem Wahnglauben ein. Diesen verspottet er, achtet ihn zu gering, um ihn zu fürchten, fühlt sich durch ihn, so lange er nicht gar zu herrisch auftritt, nicht behindert, ja seine Selbstgefälligkeit wird genährt durch den Dünkel seiner Superiorität, während er den ächten Glauben, der sich auch an ihn wendet mit Waffen der Vernunft und gebildeter Ueberzeugung, den er als einen Gleichberechtigten nicht vornehm geringschätzig behandeln kann, als einen Nebenbuhler hasst, als einen Zudringlichen von sich abweisen möchte. Diese bedenklichen Erfolge dürfen wir uns nicht verhüllen, und für Verrath hielte ich es deshalb, wenn man, selbst unter nicht ganz günstigen, wenig ermuthigenden Verhältnissen die Hände müssig in den Schoss legen wollte. Erfolgt aus den eigenen Anstrengungen auch nicht ein baldiger Sieg, nun, auch ein Aufhalten der gegnerischen Eingriffe, ein Zurückdrängen des ungestümen Angriffs ist unter Umständen einem Siege gleich zu achten. — Und das Gefährlichste ist noch, dass man in manchen jüdischen Kreisen die altjüdische Orthodoxie, weil man sich ganz aus ihr herausgelebt, für so kindlich-unschuldig, für so lallend-unmündig hält! Man kennt sie nicht, weil sie noch immer nicht ganz sich hervorzuwagen vermag, weil sie in einer, dem grössern Publikum unverständlichen Zunge spricht. Darum zeigen wir sie doch, wie sie ist, und nun, da wir in die Vertheidigung gedrängt sind, hat man umsoweniger Recht, von uns grössere Schonung zu verlangen, als überhaupt Anstand und Rechtsgefühl verlangen.

Doch zurück zu Berichten über literarische Erscheinungen! Wichtig sind diese nicht, aber gerade in einigem Zusammenhange mit den bisher angestellten Betrachtungen.

Ein neues literarisches Product in ganz alt-orthodoxem Geiste, das ich jedoch nicht gesehen, rührt von dem Rabbiner Bamberger in Würzburg her. Der Titel lautet: „Das Buch über das Himmelswerk ...., umfassend den Theil der Weisheit und der Vernunft." Die Schrift handelt — und diese Worte befinden sich in der Lücke, die ich im Titel gelassen — über die Vorschriften, welche bei der Schreibung der Gesetzrolle, der Denkriemen und Denkpfosten in Anwendung kommen; das ist „Himmelswerk", die „Weisheit" ist der Text des Buches, die „Vernunft" die diesen umgebende Erläuterung. Ich habe weiter Nichts hinzuzufügen.

Von einer weit liebenswürdigeren Art ist ein anderes Buch, gleichfalls ganz der alten Richtung entsprossen, aber doch von einer anderen Färbung, weil einem anderen Lande angehörig, nämlich Italien, das auch in seiner schroffsten Orthodoxie der Spuren der Bildung nicht ganz entkleidet ist. Ein Land mit einer grossen Vergangenheit, trägt es noch in seinem Verfalle, auch im Bettlermantel, Kennzeichen alter Grösse an sich; in den Bewegungen, in Gang und Haltung merkt man alle vornehme Sitte, Bewusstsein der Grösse, wenn sie auch verblichen ist. Die hohe Bildung, deren sich Italien seit dem 13. Jahrhundert erfreute, die ihm zuerst unter den europäischen Völkern eine bedeutende Volksliteratur gab, seiner Sprache die Ausdrucksfähigkeit für Denken und Dichten verlieh, wirkte auch auf die dortigen Juden; Gelehrte, Dichter, Uebersetzer finden sich unter ihnen in reicher Anzahl, wenn sie auch nicht die spanischen erreichten, nicht so tief in der allgemeinen Volksbildung wurzelten, dass sie sich damals schon der vaterländischen Sprache zu ihren Werken bedient hätten. Natürlich, der vorwaltend christliche Geist war den Juden zu feindlich, als dass sie sich mit ihm hätten verschmelzen können. Eine neue Blüthe erlangte Italien von der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts an mit der Restauration der Wissenschaften, der Einwanderung der flüchtigen Griechen und der Einführung der Buchdruckerkunst, und in bedeutsamer Weise erschienen die Juden gleichfalls auf der neuen Kampfbahn. Auch sie versenkten sich in philosophische Mystik, strebten nach gelehrter Eleganz, vertieften sich in Sprachstudien, begannen kritische Forschungen, und nun, da die Bildung zwar nicht der christlichen Elemente entkleidet war, aber doch ihre Hauptnahrung aus dem classischen Alterthum und seinen Ideen schöpfte, wandten auch sie sich dem vaterländischen Idiome zu. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts

sinkt Italien und sinken die Juden wieder in traurige Stumpfheit zurück, aber dennoch blieb selbst der engherzigsten Orthodoxie ein Rest wissenschaftlicher Bildung; Kenntniss der Landessprache erschien ihr niemals als Ketzerei, Anstand und Würde nicht als verpönte Nachahmung christlicher Sitte. Als im vorigen Jahrhundert Kaiser Joseph's Verordnungen über jüdisches Schulwesen einen Schrei des Entsetzens in den kaiserlichen Erbstaaten hervorriefen, wurden sie in den italiänischen Bezirken als heilsam, mindestens als unschädlich, als sich von selbst verstehend betrachtet; als deutsche Rabbinen mit der ganzen Wuth fanatischer Unwissenheit über den frommen, auch dem Judenthume nach seiner alten Ausprägung treu anhangenden Hartwig Wessely herfielen, weil er, die Anordnungen Joseph's benützend, zur Errichtung zweckmässiger Schulen aufforderte und Vorschläge zu ihrer Errichtung machte, nahmen sich die italiänischen Rabbinen seiner an. Die italiänische Orthodoxie hat einen poetischen Anflug, sie ist mystisch, versenkt sich in die dunkeln Gründe der Kabbalah, sie ist abergläubisch, mehr als die deutsche, aber sie ist nicht roh, nicht ungebildet, und ihre mystische Richtung gibt ihr eine gewisse wohlthuende Wärme und Innigkeit. Darum unterscheidet sich das neue Werk, über das ich Ihnen jetzt einige Mittheilungen machen will, bei allen sonstigen Berührungspunkten, doch wiederum sehr von den Producten deutsch-polnischer Orthodoxie.

Das Buch ist geschichtlichen Inhalts und führt den Titel: „Das Buch der Biographien der Grossen in Israel, von dem seligen M. S. Ghirondi, und das Buch: das Andenken der Gerechten zum Segen, von dem seligen Chananel Nepi", und ist von dem Sohne des erst vor Kurzem verstorbenen Ghirondi herausgegeben. Wie der jugendliche Herausgeber damit einen Act der Pietät gegen seinen verstorbenen Vater ausüben wollte, so beseelte auch die Verfasser die Pietät bei der Aufzeichnung der Männer, die sie als würdig erachteten, im Andenken der Nachwelt fortzuleben. Mag auch ein dunkler Drang nach geschichtlicher Erkenntniss sie bei ihren Studien geleitet haben, wie es z. B. bei dem verdienstvollen Asulai gewiss noch schärfer hervortritt, so werden sie doch gleich diesem hauptsächlich von der liebevollsten Verehrung geleitet, die Namen aller Derer aufzubewahren und mit den Kronen des Nachruhms zu schmücken, die in Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, d. h. besonders thalmudischer und kabbalistischer, sich ausgezeichnet haben. Zuvor einige biographische Nachrichten über die Verfasser selbst, wie sie über Nepi Ghirondi und über diesen der Sohn mittheilt. Chananel Nepi war 1760 in Ferrara geboren, machte daselbst seine Thalmud-

studien, in denen er sich bald auszeichnete, verlegte sich auch auf Dichtkunst und ward in seiner Vaterstadt Prediger (Darschan) und öffentlicher Lehrer. Im Jahre 1805 wurde er mit zum grossen Sanhedrin nach Paris berufen, wo er mit den dort versammelten Rabbinen freundschaftliche Verbindungen anknüpfte, später wurde er Rabbiner in Gento und sein Ruf verbreitete sich weithin, so dass er einen ausgedehnten gelehrten Briefwechsel unterhielt, aus dem mehre seiner gutachtlichen Entscheidungen in neuere Werke übergegangen sind. Seine vollständige Gutachten-Sammlung ist handschriftlich geblieben; er nannte sie Livjath Chen, was „schmuckvolles Angebinde" bedeutet, doch wollte er mit dem letzteren Worte auf die Anfangsbuchstaben seines Vor- und Familien-Namens anspielen, wie er sich denn auch mit witziger Bescheidenheit unterzeichnete: Nicht den Wissenden ist Chen (Gunst, Anmuth: Koheleth 9, 11), als wage er sich nicht dem Kreise der Wissenden anzureihen. Auch Predigten und das uns nun vorliegende geschichtliche Werk, soweit es eben ihm angehört, hinterliess er, und zwar letzteres unvollendet, als er im Jahre 1836 starb. Mordokhai Samuel Ghirondi schrieb dasselbe ab und vermehrte es durch einzelne Zusätze, arbeitete aber selbst gleichfalls ein selbstständiges Werk gleichen Inhalts aus, welches das Werk Nepi's gerade so voraussetzt wie das von Nepi die Werke Asulai's. Ghirondi war 1799 geboren in Padua und lebte gleichfalls von früh an den thalmudischen Studien, bereits zu 16 Jahren schrieb er eine kleine ethische Schrift („Das Innere von Liebe getäfelt") und später eine andere ähnlichen Inhalts („Die Hand Mordokhai's"), doch ob dieselben gedruckt sind, erfahren wir nicht. 1829 ward er zweiter und 1831 erster Rabbiner in seiner Vaterstädt und lebte dort, dem Studium und den frommen Werken hingegeben, bis zu seinem Tode am 5. Januar 1852. Er hinterliess eine Gutachtensammlung („Die Silbersammlung") und das vorliegende biographische Lexikon. Einsichtsvoll, wie es einem Schüler Luzzatto's ziemt, äussert sich der Sohn über des Vaters Werk, dieser habe lange Jahre hindurch mühevoll gesammelt, Namen von Rabbinen der Vergessenheit zu entziehen, um die Frömmigkeit der Gerechten zu verkünden und ihnen ein gesegnetes Andenken in Aller Mund zu sichern; sein frühzeitiger Tod hinderte ihn, das Werk einer nochmaligen sorgfältigen Durchsicht zu unterwerfen. Der Leser aber wolle dessen eingedenk sein, „dass die wesentliche Absicht meines Vaters bei dieser Arbeit nur war, Glauben und Gottesfurcht in das Herz seiner Leser zu pflanzen und den Gerechten und Frommen,

die nun im Lande des ewigen Lebens sind, Grösse und Würde zu verleihen."

Sie sehen, das Werk macht keine wissenschaftlichen Ansprüche; es nimmt die Männer auf, denen die Verfasser freudig den Tribut der Hochachtung bringen können. Da sind nun thalmudische Gelehrsamkeit, ein strenger Lebenswandel, besonders auch Vertrautheit mit der Kabbalah und Verehrung für dieselbe der Empfehlungsbrief, der die Pforten zur Aufnahme öffnet: sie genügen aber auch, besondere schriftstellerische Bedeutung, allgemeine Einwirkung auf Gestaltung in Leben und Wissenschaft wird nicht verlangt. Wer jedoch die genannten Eigenschaften nicht besessen, wem das volle Mass orthodoxer Frömmigkeit gefehlt, wer der Kabbalah entschieden gram gewesen und Dies ausgesprochen, dem werden die Pforten verschlossen, mag auch sonst sein Wirken, sein Einfluss noch so bedeutend gewesen sein. Die Verfasser wollen ja eben dem Drange ihrer Verehrung genügen, nicht Geschichte schreiben, nicht Kritik üben, nicht das Andenken irgend Eines schmähen, sie bestrafen bloss — durch Schweigen. Ueberhaupt lieben sie, als gebildete Männer, fanatisches Geschrei nicht, und hie und da dringen gelegentlich ganz verständige Ansichten durch. Nepi liebt nicht jenes polnische Häufen des Ossa auf den Pelion, um damit zu einem entscheidenden Resultate in einer unbedeutenden Ritualfrage zu gelangen, jenes „Einzwängen des Elephanten in ein Nadelöhr", die allzukünstliche Verschlingung verschiedener Stellen, das Schürzen und Lösen der Knoten, das Erzwingen der Fragen, um sie mit Geschick zu beseitigen, kurz das, was als scharfsinniger Pilpul bei den Polen so sehr accreditirt ist (S. 17). Er beachtet ferner nicht Fragen, die man nun nach Jahrhunderten an den trefflichen Raschi richtet, warum er dieses Wort bei seiner Erklärung gebraucht und nicht ein anderes, wozu er hier nöthig gehabt, die Bibelstelle nachzuweisen — die der Frager jetzt glücklicher Weise durch den beigedruckten Thorah Or kennt —; das sei Zeitverderb, meint er, Dinge herauszuklügeln, an die sicher Raschi nie gedacht (S. 107). Es wird — wie es scheint, als Zusatz von Ghirondi — mit vielem Wohlgefallen der Brief des Mantuaners Asriel Isaak ha-Levi aus dem Ende des Jahres 1645 mitgetheilt, der mit schöner Einsicht über den Mangel an gediegener Sprachkenntniss im Hebräischen klagt; man bediene sich der Sprache bloss durch Uebung, ohne jedoch in ihre Gesetze einzudringen, von einer Einsicht in den richtigen Gebrauch, namentlich der Partikeln, sei keine Spur. Man kenne nicht das Ethnologische, Geographische, Zoologische, Botanische der Bibel, was doch einen grossen Werth habe, und der Schreiber hatte, wie es scheint, die

Absicht, ein Werk über Sprachliches und Reales der Bibel auszuarbeiten, es vielleicht gar schon vorbereitet. Nepi hebt auch gern hervor, dass im Laufe der Zeiten religiöse Gebräuche sich ändern, worauf er jedoch hier nicht weiter eingehen wolle (S. 67). Das sind Bemerkungen, die der deutsch-polnischen Orthodoxie sehr verfänglich erscheinen würden.

Daher sind auch Männer gut accreditirt und lobend erwähnt, die wiederum bei der entsprechenden deutsch-polnischen Richtung durchaus nicht vollwichtig sind. Hartwig Wessely gilt unserm Nepi (S. 277) als ein Mann, „dem Gottesfurcht sein Schatz gewesen", seine Sendschreiben über Erziehung werden gebilligt, seine Abhandlung über die letzten Dinge, einstige Belohnung und Bestrafung (Chikkur Din), wird als Beweis seiner Gottesfurcht mit angeführt, eine Abhandlung, welche die rechtgläubige Gelehrsamkeit der polnischen und deutschen Rabbinen gewaltig in Harnisch gebracht. Beide Verfasser lieben es, bekannten Namen zu vertrauen und lassen sich, da überhaupt Kritik nicht ihre starke Seite ist, gerne über deren wahre Gesinnung täuschen. Leon da Modena, dem bereits Asulai Lob spendete, ihn zugleich von dem Vorwurfe der Abneigung gegen die Kabbalah durch den angeblichen Widerruf desselben in seiner Selbstbiographie reinigend, wird von ihnen überall ehrenvoll begrüsst. Sie berufen sich auf diese Mittheilung Asulai's, dass er seinen Unglauben in Betreff der Metempsychose aufgegeben, daher, wie sich von selbst verstehe, auch seine Einwürfe gegen die Kabbalah überhaupt zurückgenommen habe, seine Aeusserungen seien mithin lediglich „einem Irrthume gleichzuachten, der von einem grossen Herrn ausgegangen", Gott habe seine Augen in seinem Alter erleuchtet und ihn zur vollen Busse ob dieses Vergehens zurückgeführt, da ja Gottesfurcht sein Schatz gewesen sei. Nun haben die Verfasser zwar selbst von der handschriftlichen Selbstbiographie Kenntniss genommen und darin von der angeblichen kabbalistischen Bekehrung Leon's ebensowenig wie irgend ein Anderer ausser Asulai gelesen; das hindert sie jedoch nicht, der unbegründeten Sage, welcher irgend ein Abschreiber, um einen Mann wie Leon da Modena nicht auf Seite der Gegner zu wissen, vorschnell Raum gegeben, einer Sage, über welche der kaustische Mann spöttisch mit den Lippen gezuckt haben würde, Glauben zu schenken, weil — sie sie eben gerne glauben. Auch die gerade nicht sehr erbaulichen Bekenntnisse Leon's in der Biographie über seine unbezwingliche Leidenschaft zum Spiele machen sie nicht wankend; sie schweigen bloss darüber. Dass sie von seinen viel weiter als lediglich in Beziehung auf Kabbalah gehenden Zweifeln Nichts wissen, seinen Groll gegen das thal-

mudische System nicht kennen, ist nicht ihre Schuld; den Mann nach seinen wahren Gesinnungen uns vorzuführen, war Reggio vorbehalten geblieben. Auch der würdige Genosse Leon's da Modena, Joseph Salomo Delmedigo, gleich Jenem sich nothgedrungen verpuppend, wird hier in Ehren aufgenommen; sein lustiger Feldzug für die Kabbalah, der doch Nichts als ein verkappter tödlicher Angriff gegen dieselbe ist, wird mit allem gläubigen Ernste behandelt. Ja, Ghirondi nimmt sogar die Correspondenten Delmedigos, Serach ben Nathan und Joschiah ben Juda unter seine Heiligen auf! Es muss wohl, was ich jetzt nicht genau untersuchen mag, in „Elim" die Spur auch von Serach's Karäismus verwischt sein; was die 1830 gedruckte Schrift des Karäers Simchah Isaak's (Orach Zaddikim), was 1831 Moses in „Kinath Emeth", was ich selbst 1840 in „Melo Chofnajim" über den Mann mitgetheilt, ist Ghirondi entweder nicht bekannt geworden, oder er glaubte es nicht, weil er — gläubig war. Und hatte er dazu nicht das Recht so gut wie Andere? Die Gläubigen sind in der Geschichte die Ungläubigsten und ihr Glaube wie ihr Unglaube gründet sich auf ihr Belieben. Dass der „Iggereth ha-Schemad", das Sendschreiben zur Entschuldigung der spanischen und nordafrikanischen Gemeinden, welche sich im 12. Jahrhundert dem Zwange zum äusserlichen Bekenntnisse des Islam's fügten, dem Maimonides angehöre, glauben sie nicht. Dass die Schrift gegen den Thalmud, „die Thorenstimme", Leon da Modena zum Verfasser habe, glauben sie nicht, und selbst der wackere Dr. Beer sagt, „über L. d. M. sind die Acten noch nicht geschlossen", der Inquisitionsprocess wird fortgeführt und ihm gerade so ein Widerruf wie durch Asulai's Notiz oder gar ein Leugnen der Vaterschaft abgenöthigt werden. Hat ja auch der verstorbene Heimann Michael die Vermuthung gehegt — die freilich durch Nichts als seinen Wunsch begründet —, der in Melo Chofnajim abgedruckte Brief Delmedigo's an Serach, von dem Michael selbst eine Abschrift besessen, sei „durch die Karäer verfälscht", selbst Zunz hat es dann für wichtig genug gehalten, diese Mittheilung Steinschneider zu machen, und auch Steinschneider hat dieselbe veröffentlicht (Ozeroth Chajim S. 333)! Diese Vermuthung wird aber nicht bewiesen. Aehnlich hat man es mit Isaak ben Abraham Troki, dem Verfasser der „Glaubensfeste" gemacht, dem man auch aus Neigung sein Karäerthum abstreiten wollte, während dieses unwiderruflich feststeht, wie Sie aus meinem bald erscheinenden „Isaak Troki" ersehen werden. Wenn Dies bei den Meistern jüdisch-literar-historischer Forschung vorkommt, wie sollten wir einen Mann wie Ghirondi, der diese Studien nur nebenbei als Herzensangelegenheit betrieben, es zum

Vorwurfe machen, wenn seine Urtheile eben von seinem Herzen dictirt werden? — Selbst Josef Khasspi lässt Ghirondi gleichfalls ein: hatte ihn ja auch Asulai der Erwähnung werth geachtet. Er weiss zwar, dass er „nicht so recht festgehalten an den Grundsätzen unseres Glaubens, dass Joseph Jabez sich mit dem Schwerte umgürtet wie ein Türke, um dessen irrige Forschungen niederzuwerfen, die den Leser seiner Schriften leicht vom Glauben abbringen könnten"; doch ist er mild gegen ihn und entlässt ihn mit der Fürbitte: „Gott wolle seiner Seele sich erbarmen und ihn zu seinem Volke zurückführen!"

Die Hauptstrafe, die härteste Verurtheilung ist, wie gesagt, schweigendes Uebergehen. Ein interessantes Beispiel! Nepi führt, wie bemerkt, mit grosser Anerkennung Hartwig Wessely an; er thut Dies mit der näheren Angabe, derselbe habe „zur Zeit des Philosophen Moses Mendelssohn" gelebt. Ghirondi widmet auch Salomo Dubno, gleichfalls als „Genossen Moses Mendelssohn's" einen kurzen Artikel, so auch dem Ichthyologen Markus Bloch; aber Mendelssohn selbst hat keine Aufnahme gefunden! Der Mann, welcher die Sonne bildete in dem Berliner jüdischen Kreise, wird nicht beachtet, und Nebensonnen, abhängige Elemente, werden gewürdigt! Das ist nicht etwa zufällig. Ein einziges Wörtchen bei Nepi belehrt uns darüber, und sagt beredt, dass hier Absicht vorliegt. Er sagt nämlich: „Wessely war Zeitgenosse und Freund Mendelssohn's, aber sehr gottesfürchtig." Ein ominöses „aber"! Ebenso wie nach einer thalmudischen Erklärung der Bericht, Jakob habe bei Laban geweilt, bedeuten soll: „Jakob war bei Laban und hielt doch die 613 Gebote", so auch Nepi's „aber": Wessely war ein Freund Mendelssohn's und ist dennoch fromm geblieben!

Ghirondi nimmt (S. 346) Salomon Maimon auf als Zeitgenossen Mendelssohn's, „der in anderen Wissenschaften Fähigkeit und Ruf erlangt, Werke in deutscher und lateinischer Sprache, darunter einen Commentar zum „Moreh" des Maimonides, veröffentlicht habe, und den die Philosophen seiner Zeit rühmlich erwähnen." Wenn Maimon nicht aus den Hallen dieses Biographien-Tempels ausgewiesen wurde, da sollte Mendelssohn absichtlich ausgeschlossen worden sein? Man verdrängt wohl Luther aus der Walhalla, um Thomas Münzer darin aufzunehmen? Nun, ich verehre nicht minder Mendelssohn's schriftstellerische Bedeutung als seine sittliche Würde gegenüber der rohen Naturkraft Maimon's, und auch von altjüdischem Standpunkte wird er in Vergleich mit Maimon als ein Heiliger erscheinen für den, der Beide kennt. Aber wohl gemerkt! für den, der Beide kennt! Allein weder Nepi noch Ghirondi kannte einen von ihnen. Von Mendelssohn wussten sie

bloss den durch ihn unmittelbar und mittelbar erregten Kampf in dem Judenthume, sie wussten, dass alle neuere Entwickelung sich an seinen Namen knüpft und sie wandten sich mit Misstrauen von ihm ab; seine Schriften kannten und verstanden sie nicht. Maimon ist unserm Ghirondi freilich noch weniger bekannt, er sagt daher wirklich Unrichtiges über ihn, er lässt ihn „lateinische“ Schriften herausgeben, und zu diesen scheint er auch den hebräisch geschriebenen Commentar zum Moreh zu zählen; er weiss eben weiter Nichts von ihm, als — was de Rossi in seinem Dizionario storico über ihn sagt. Ja, hier ist das Geheimniss, der Schlüssel, der nicht selten die Pforten bei Gh. öffnete. Nepi und Ghirondi haben ihren italiänischen de Rossi gelesen, wenn sie auch seinen lateinisch geschriebenen Katalog nicht kannten. Da haben Sie wieder das Unterscheidende zwischen der italiänischen und der deutsch-polnischen Orthodoxie. Diesen ist ein deutsches Werk, noch dazu von einem Christen, ein unbekanntes, ein unheiliges Gebiet, der Italiäner liest in seiner Muttersprache ohne Skrupel, was ihn interessirt. So hat denn Ghirondi, der — und gleich ihm Nepi — dieses Buch de Rossi's mehrfach anführt, es ausdrücklich nicht selten als seine Quelle nennt, den Artikel über Salomon Maimon wie über Marcus Bloch und viele Andere gleichfalls dem de Rossi entlehnt. Nun führt dieser Maimon's Werke, die er selbst nicht besass, nach Meusel's gelehrtem Deutschland an, den hebräisch geschriebenen Commentar zum Moreh, wie bei Meusel, nach dem vorgedruckten lateinischen Titelblatte; Ghirondi denkt nun, Maimon habe diesen Commentar wirklich lateinisch geschrieben und bezeichnet ihn daher als Schriftsteller in lateinischer Sprache. Aus diesem Irrthume würde sich wohl Gh. nicht viel gemacht haben, wenn er ihm bekannt geworden wäre; aber mit Busse und Zerknirschung würde er den Artikel durchgestrichen haben, wenn er von Maimon's wahren Ansichten unterrichtet worden wäre, wenn er etwa seine „Lebensgeschichte“ oder die „Maimoniana“ von Wolf gelesen hätte. Ja, warum lesen und benützen die Italiäner solche gottlose nichtjüdische Bücher wie de Rossi's Wörterbuch? Da steht nun Salomon Maimon neben Samuel ha-Khohen, dem Urgrossvater Ghirondi's auf der einen Seite, und neben Samuel Makschan auf der andern, den übrigens Gh. sicher auch nur aus de Rossi kannte, wenn er auch den selbstständigen Zusatz machte, „seine (S. Makschan's) Werke zeugten für seine Weisheit.“ Die deutsch-polnische Orthodoxie ist doch consequenter!

Dritter Brief.

Breslau, 24. Juli 1853.

M. l. Fr.! Es herrscht grosse Aufregung und Verwirrung im Lager Israel's oder, wenn ich mich neuorthodoxer Ausdrucksweise bedienen soll, im Lager Jisrael's! Das ist nicht in Ihre Abgeschiedenheit gedrungen, und wie sollt' es auch? Ich meine nämlich gar nicht unser Israel, sondern das ächtlutherische Israel, das diesen Namen uns mit grosser Hartnäckigkeit abstreitet, das ächtlutherische Israel mit seinem ächtlutherischen Zionswächterthum, von dem das unserige wieder nur eine blasse Copie ist. Helfen Sie, rathen Sie! Der theure Bruder Delitzsch nämlich macht verdächtige Mienen, die Vernunft spukt noch in ihm, er hat die freie Forschung noch nicht ganz abgeschworen. Noch sucht man ihn mit sanften Worten wieder herüberzuziehen, „stösst, wie der Thalmud sagt, nur mit einer Hand zurück, aber bringt ihn wieder heran mit zwei Händen“; aber wer weiss, was noch daraus werden kann? Hören Sie, was geschehen! Delitzsch hat einen Commentar zum hohen Liede herausgegeben, worin allerdings die neuen profanen Erklärungen gegeisselt werden; aber seine Erklärung ist nicht minder profan! Das hohe Lied ist ihm ein Liebeslied, und es soll die Heiligkeit der ehelichen Liebe darin verherrlicht werden. Nun beruht zwar die Heiligkeit der Ehe auf der Aehnlichkeit, welche diese Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts mit der Verbindung zwischen der Kirche, der Braut, und Christus, dem Bräutigam, hat; aber alle die schönen, in dem Liede vorkommenden Liebesworte sind doch nicht zwischen den Letzteren gewechselt, sondern zunächst in voller sinnlicher, nicht geistiger, nicht mystischer Bedeutung zu nehmen! Was fängt man mit dem ungerathenen Sohne an?

Zum Glücke bleibt Hengstenberg noch treu! Auch er ist nun mit einer Erklärung des hohen Liedes hervorgetreten; da haben wir doch wieder den himmlischen Salomo, der Liebeserklärungen der Braut Israel macht und eben solche von ihr empfängt. Wie könnte, meint er, es auch anders gedeutet werden? Das Buch wird im N. T. mit der Formel angeführt: wie der Herr sagt, „und das sollte doch auch Solchen, die noch nicht den Sinn haben für das Verständniss des Buches, das jetzt von verliebten Jünglingen zertreten wird, zurufen: Ziehe Deine Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land!“ Da sehen Sie nun wieder die trostlose Lage des Christenthums! Hält es sich nur gläubig an's N. T., so muss es alle midraschischen Vorstellungen, welche die letzte Zeit des zweiten Tempels durch-

gohren haben, allesammt mit als geheiligt aufnehmen, weil sie in die ersten christlichen Urkunden ihre Spuren tief eingegraben haben. Das Judenthum beruht auf sich selbst, macht in sich seine Entwickelung durch und mag eine zeitliche Hülle abwerfen, ohne sich selbst damit aufzugeben; das Christenthum aber beruht auf einer zeitlichen Gestaltung des Judenthums und muss das, was in dessen geschichtlich-flüssigem Leben gerade zu jener Zeit hervorgetreten war, als ein für die Ewigkeit abgeschlossenes festhalten. — Doch kehren wir zu Hengstenberg zurück! Sie finden in seinem Commentare ganz dieselben gezwungenen Versuche, die Sie bei allen jüdischen und christlichen Erklärern finden; auch die Zahlenspielereien werden Ihnen nicht erspart. Die 60 Königinnen sind die mit 10 multiplicirte 6, als gebrochene 12 und unvollendete 7, Zahl der Weltmacht; die 80 Kebsweiber — die verdoppelte 4 als Vollendungs- und als Erdenzahl wieder mit 10 multiplicirt! Ein tiefes Rechen-Exempel! Wenn die Exegese da ausläuft, so bleibe ich lieber bei der alten symbolischen Erklärung von den 60 Thalmud-Tractaten mit ihren Baraitha's und Thossefta's. In welchem Glanze würden diese „Königinnen" strahlen, wenn sie vorchristlich wären! Jetzt werden sie als zudringliche Buhlerinnen beseitigt. — Die gnadenvolle Wiederannahme Israel's, auf welche die Bibel so oft zurückkommt, schaffen sich die Christen meistens damit vom Halse, dass sie ganz einfach sich an die Stelle Israel's substituiren. Gewissenhafte gläubige Erklärer wollen aber doch eine Wiederannahme des eigentlichen Israel darin finden, das einst, wenn es in Masse „sich zum Herrn bekehrt", die erste Stelle einnehmen soll. Hengstenberg, der sonst so gläubige, so buchstäbliche Erklärer, kann Dies dennoch nicht über sein vornehm-christliches Gewissen bringen; er vermittelt. „In dem hohen Liede 6, 4 bis 7, 1 (und in Römer 11), sagt er, ist einfach nur davon die Rede, dass das bekehrte Israel ein Salz- und ein Sauerteig für die Kirche sein wird. Von Erhaltung des nationalen Verbandes, von Rückkehr nach Kanaan, findet sich keine Spur. Wir werden uns die Sache nach Analogie der bisherigen Erfahrung zu denken haben. Wäre der Plan Gottes ein anderer, so würde von Anfang an Vorsorge für Erhaltung der Scheidewand getroffen und nicht eine unnatürliche Trennung eingeführt sein zwischen den Erstlingen, denjenigen, die dem Ganzen vorangeeilt sind, und deren Nachkommenschaft sich unterschiedslos unter den Christen aus den Händen verloren hat, und den Spätlingen. Ein Vorspiel der Erfüllung unserer Verheissung ist jeder begabte Christ aus den Juden, von den Aposteln bis in die Gegenwart, das uns durch einzelne mit edlen Gaben gezierte Persönlichkeiten den Glauben

an die vollendete Erfüllung besonders leicht macht.“ Da sehen Sie, wie auch die festen Säulen der Frömmigkeit unterwühlt werden, wie sich „der Vater der Lüge“ in einen Engel des Lichts kleidet, wie die böse tückische Vernunft, die Creatürlichkeit, sich nicht austreiben lässt trotz dem Banne frommer Kirchenliedlein, trotz dem salbungsvollen Anstürmen wider die Sünderin, trotz dem reumüthigen Schlagen auf die Brust! Auch Hengstenberg wankt! Alle die unzweideutigen Stellen der Bibel, wo die einstige Sammlung Israel's in sein eigenes Land als gesondertes Volk in Herrlichkeit strahlend, verkündet wird, müssen weichen gegenüber der „Analogie der bisherigen Erfahrungen.“ Damit die Nachkommen der bis jetzt schon Uebergetretenen einst nicht zu kurz kommen, finden rationalistische Deutungen Gnade! „Auch Patroklus ist gefallen, und war mehr als Du!“

Doch meine Klage ist noch nicht erschöpft. Der liebe Delitzsch geht noch weiter! Auch die Genesis hat er nämlich commentirt. Da bekommen wieder Ewald, Tuch, Knobel, kurz die ganze Schaar der nicht von der Erbsünden-Theorie zerfressenen Erklärer „empfindliche Schläge“; aber was nützt's, dass Andere verwundet werden, wenn die eigenen Wunden so mächtig klaffen? Denn in diesem Commentare kommt die Ansicht zur Ehre, dass eine doppelte Urkunde der Abfassung des Pentateuchs zu Grunde liege, die mittelst des Gebrauchs der verschiedenen Gottesnamen auseinander zu wickeln sei; die eine wird zwar als mosaisch anerkannt, aber die andere auf die Zeit Josua's heruntergedrückt, die Verschmelzung beider demnach einer spätern Zeit überwiesen. Wo bleiben nun in dieser durch verschiedene Menschenhände hindurchgegangenen Composition die Spuren göttlicher Offenbarung? Und gibt man einmal die volle Authenticität auf, was bietet dann die sichere Bürgschaft für die willkürlich gezogene Gränze? — Die Schöpfungsgeschichte wird aus einer Urtradition hergeleitet, also wieder die an Moses gerichtete Offenbarung derselben geleugnet, vielmehr deren Bericht der Vieldeutigkeit der Völkersagen-Verbreitung überlassen! Ein Theil des Pentateuchs wird geradezu als nicht-mosaisch abgewiesen, das Deuteronomium gar nicht als das zuletzt von Moses geschriebene Buch betrachtet, das die übrigen Bücher voraussetzt; die Gesetze über die Opfer im Leviticus, da ihre Aufzeichnung durch Moses nicht verbürgt ist, fallen wiederum der vagen Tradition anheim! Können Sie nun dem ächten Lutherthum, dem in seiner Glaubenssicherheit so stolzen, die Klagen über den theuren Bruder verargen? Der Mann verlangt Bürgschaften und findet sie nicht im N. T., nicht in der Kirche, nicht in der eigenen Glaubensseligkeit, nicht in dem zerknirschenden Sünderbewusst-

sein! Noch tröstet sich der Redacteur der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie" mit der Nachricht, dass bereits von diesem Commentare eine neue völlig umgearbeitete Auflage vorbereitet sei; aber unterdessen schleicht das Gift fort und frisst edle Glieder an! Und da ist dieselbe Zeitschrift noch so unvorsichtig, selbst derartige Aufsätze von Delitzsch aufzunehmen, die unerschrockene Gotteskämpferin scheint an Menschenfurcht, an übertriebenem Respecte vor Delitzsch, krank zu sein. Da finde ich nämlich daselbst einen kurzen Aufsatz von Delitzsch's „Neptunismus und Vulcanismus. Eine Episode zur Auslegung der Genesis." Der Vulcanismus, der früher so stolz gewesen, ruft er triumphirend aus, ist besiegt; der Neptunismus, mit der Schrift übereinstimmend, ist von der Wissenschaft bestätigt. Dennoch ist dem Sieger Vorsicht anzuempfehlen, da auch sein Gegner einige Berechtigung hat, die wiederum in der Schrift ihre Stützpunkte hat. Es sei! Wir wollen es der Richtung anheimgeben, poetische Ausdrücke der Schrift zu prüfen und mit ihrer buchstäblichen Methode wissenschaftliche Resultate zu bestätigen oder zu bekämpfen. Aber wie? wenn sie in demselben Augenblicke wieder aus der Buchstäblichkeit herausfällt? Hören Sie nur die seltsamen Worte, die Delitzsch gebraucht! Wahrhaftig, ich möchte ihn fast für einen verkappten Gegner halten, der das ächte Lutherthum an der Nase herumführt, einen lutherischen Delmedigo! „Dass die sichtbare Welt" — das sind seine Worte — „in einer Aufeinanderfolge gewisser periodisch unterschiedener Zeiträume entstanden ist, dass die Finsterniss dem Lichte vorausgegangen ist, dass lange vorher, ehe der Mensch in's Dasein trat, schon Pflanzen und Thiere vorhanden waren — diese Aussagen des Schöpfungsberichts haben durch die Naturwissenschaften die glänzendste Bestätigung erhalten, und nicht allein diese Angaben, sondern auch die an der Spitze des Schöpfungsberichts stehende, dass das Festland uranfangs von Wasser bedeckt war, und dass dieses an der Bildung der Erdoberfläche und insbesondere der Gebirge den grössten Antheil hat." Was sind das für fremdartige Redensarten. Die Welt in einer Aufeinanderfolge gewisser periodisch unterschiedener Zeiträume entstanden, also nicht in sechs Tagen nach dem einfachen Wortsinne? Wie vag, wie weitbauschig, um allen Unglauben in die Falten einschmuggeln zu können! „Pflanzen und Thiere schon lange vorher, ehe der Mensch in's Dasein trat." Da sehen Sie nun, mit welcher berechnenden Vorsicht die Worte gewählt werden! „Vorhanden sein, in's Dasein treten", also nicht geschaffen werden, unmittelbar von Gott? Also Pflanzen und Thiere „lange vorher" vorhanden, ehe der Mensch in's Dasein

trat. Gut, wir wissen es schon, die Tage sind keine Tage, es sind gewisse periodisch unterschiedene Zeiträume, die sechs Tage sind auch wohl gar nicht sechs Zeiträume, sondern eine unbestimmte Reihe, wie sie die Naturwissenschaft zu bestimmen für gut findet, ja die periodische Unterschiedenheit mag auch wohl keine gleiche sein, einer von den sogenannten Tagen kann ein Jahrtausend und wieder ein anderer eine ganze Reihe von Jahrtausenden bedeuten. Diese Unbestimmtheit soll sich nun einmal mit dem gläubig exegetischen Gewissen vertragen; genug, die Schrift sagt, Pflanzen und Thiere seien „lange vorher" geschaffen, ehe der Mensch geschaffen worden, das heisst, sie setzt deren Schöpfung an früheren Tagen an, und diese Tage sind eben lange Zeiträume, und nun feiert die Schrift, durch Bestätigung dieser Behauptung mittelst der neuern naturwissenschaftlichen Forschungen, einen herrlichen Sieg, zur tiefen Beschämung des Unglaubens und des Rationalismus. Aber wie? ist es denn wahr was Delitzsch sagt? Freilich die Pflanzen „entstehen" am dritten Tage, die Wasserthiere und die Vögel am fünften; allein die Landthiere werden an demselben Tage wie der Mensch geschaffen, am sechsten, und auch das soll „lange vorher" heissen? etwa weil für den Menschen ein besonderer Ausspruch Gottes angegeben wird? — Ich bitte euch, ihr Herren, treibt Dogmatik, aber lasset doch die Wissenschaft und thut der Bibel keine Gewalt an! Da scheint auch ein Recensent der Delitzsch'schen Genesis in der genannten Zeitschrift auf weit besserem Wege zu sein, er hat den einfachen Massstab des Kirchenglaubens. Wenn daher Maurer in seinem Wörterbuche „Schiloh" auch in Jakob's Segen als Ortsnamen betrachtet — was unter Andern auch unser alter Samuel ben Meir und unser neuer Luzzatto in seiner beachtenswerthen Erklärung im „Mischthaddel" thut —, so ist demselben Recensenten dies „eine Beispiel statt aller" genügend, um sein wegwerfendes Urtheil zu begründen, da ja „Schiloh" nichts anders bedeuten darf als: Christus! Das ächte Lutherthum hat es überhaupt schon weit gebracht. Einer seiner Anhänger schreibt ein Buch mit dem Motto: „Du sollst nicht falsch Zeugniss reden wider Deinen Nächsten", und dabei stehen die Hieroglyphen: Kl. K. L. I, 8. Damit nun nicht ein späterer Entzifferer die kühne Vermuthung aufstelle, Kl. heisse: zweites, K.: Buch, L.: Moses, I: 20 und 8: 12 — wo sich eben die Stelle befindet —, will ich die Wahrheit retten und vorbeugend meine Entzifferung nicht zurückhalten; es bedeutet: Kleiner Katechismus Luther's, erstes Hauptstück, achter Abschnitt. Was meinen Sie aber zu dieser Anführung von Bibelversen aus Luther's Katechismus? Nun haben wir keinen Grund mehr über die Thalmud-

jünger einer finstern Zeit zu spotten, wenn sie Bibelverse in den Thalmudtractaten aufsuchten, wo solche angeführt wurden.

Lassen Sie mich, l. Fr., wieder zu den Unsrigen zurückkehren! Doch muss ich zuvor noch einer Pflicht nachkommen, nämlich eine Ihnen vielleicht dunkle Aeusserung am Anfange dieses Schreibens zu erklären. Ich sagte da [o. S. 307], dass ich Jisrael sagen müsse, wenn ich mich neuorthodoxer jüdischer Ausdrucksweise bedienen wolle. Ich will Ihnen sagen, was mir dabei vorschwebte. Die genaue Wiedergabe des hebräischen Wortes nach Consonanten und Vocalen im Deutschen, selbst bei Wörtern, die unter uns schon längst in anderer Form gebräuchlich sind, ist allerdings im Allgemeinen nicht Frucht neujüdischer Orthodoxie, sie gehört vielmehr deutscher gelehrter Pedanterie an, von der sich nicht leicht irgend Jemand in Deutschland frei hält; das ist einmal eine schrecklich ansteckende Krankheit. Da sagt man Jisrael statt Israel, das doch nun einmal das allgemeine Bürgerrecht in der Sprache erlangt hat, Kenaan für Kanaan, Jizchak für Isaak u. dgl.; Pedanterie und weiter Nichts! Wer hebräisch versteht, weiss, wie die Namen hebräisch lauten, und wer der hebräischen Sprache nicht mächtig ist, wird an diesen Namen ganz irre, da sie ihm, gegenüber den gewöhnlich gewordenen, fremd und hart klingen. So Etwas fällt andern Völkern gar nicht ein; die radebrechen ihre Sprache nicht, um den Ton, den das Wort in der fremden Sprache hat, — am Ende doch nicht genau wiederzugeben. Sehen Sie sich nur Wörter und Namen aus dem Hebräischen und Arabischen bei unseren deutschen Gelehrten an! Da finden Sie für das Kof ein q, einen Buchstaben, der überhaupt ein Eindringling ist und nun gar ohne darauf folgendes u gar nicht ausgesprochen werden kann, ferner eine Masse von Häkchen oben, unten, in der Mitte, und diese sollen Deutlichkeit bewirken! Kennen wir denn auch so genau die alte hebräische Aussprache? Wissen wir z. B. denn so unumstösslich, dass die alten Hebräer ein Jod mit Chirek Ji ausgesprochen haben und nicht einfach I? (Finden wir ja אִישַׁי neben יִשַׁי u. dgl.). Sind wir so sicher, dass das Schewa wie ein halbes Segol und nicht wie ein halbes Pathach lautete, hat nicht vielmehr Letzteres gerade die ältesten Autoritäten für sich? Und was die Aussprache der Vocale im Allgemeinen betrifft, steht die Richtigkeit der s. g. portugiesischen Sprache so unerschütterlich fest, dass wir ihr zu folgen berechtigt sind, wenn wir die volle Wiedergabe des Wortes, wie es bei den alten Hebräern gelautet, beabsichtigten? Bei solcher Unsicherheit folgen wir am Besten dem Genius und dem Gebrauche unserer Sprache und behalten das Wort bei, wie es einmal bei uns heimisch geworden. Lesen wir jedoch das Hebräische

im Originale, so mag der sefaradische Jude und der Christ seiner bisherigen Aussprache, der deutsche Jude der seinigen treu bleiben. Nimmt der Deutsche in seinem Gottesdienste die sefaradische an, so ist Dies eine unberechtigte Reform-Coquetterie; gebraucht hingegen der Jude, wenn er deutsch schreibt, seine vulgäre Aussprache anstatt der im Deutschen üblichen, schreibt er Jisroel, Mauscheh u. dgl., so ist Dies orthodoxe Coquetterie. Mit dieser ist bis jetzt Hr. Hirsch in seinen Jisroel-Mensch-Schriften vereinzelt stehen geblieben. Aber jedenfalls liegt darin Consequenz, es ist Methode im Unsinn. Wie aber, wenn ein nagelneuer Rabbiner seinen eignen Namen „Dr. Jisrael . . .“ schreibt? Was soll Dies? Entweder er heisst Jisrol, wie Vulgus spricht, oder mit grammatischer Genauigkeit: Jisroél, oder er heisst: Israel. Aber was will diese Coquetterie nach beiden Seiten hin? Das sind Kleinigkeiten, aber sie sind bezeichnend für den herrschenden Geist, und will ich deshalb umsoweniger bestreiten, dass Herr Dr. Jisrael . . ., als Verf. eines Katechismus, eines „Lehrbuchs der jisraelitischen Religion“ — bei der Ankündigung dieses Buches sehe ich eben das Monstrum von Namen — „durch diese gediegene Bearbeitung gewiss einem wesentlichen Bedürfnisse entsprochen“, als er eine sechswöchentliche Amtserfahrung für sich auftreten lassen kann. Ex ungue leonem! [Der folgende Passus, wiederum über Ghirondi-Nepi handelnd, ist, weil das Buch heute kein grosses Interesse mehr erregt, weggelassen worden].

Den 28.

Sie haben mir ein trauriges Bild entworfen von der Versunkenheit der Gemeinden, die dem sogenannten Chassidismus verfallen sind. Dieser Chassidismus, die neueste Frucht des Kabbalismus, ist weiter Nichts als Unwissenheit und Denkfaulheit. Natürlich muss dann der Geist, welcher im Menschen niemals ganz unbeschäftigt bleiben kann, mit den abenteuerlichsten Phantasiegebilden sich befassen. Die Kabbalah hat niemals irgend Etwas producirt, sie hat sich an gegebene Denkresultate angelehnt und diese verunstaltet. Sie trat immer zu der Zeit ein, da der Geist ermattet, die Bildung gesunken war, und da verschmolz sie sich mit den Ueberresten ererbter wissenschaftlicher Resultate; diese aber, nicht neu erzeugt, nicht frisch durch selbstständiges Denken aus dem Quelle des Geistes geschöpft, schwanden bald, verknöcherten sich, und so gedieh die Kabbalah zu immer grösserer Verwirrung. Das einzige Mittel gegen sie ist daher Anregung des Geistes, Erziehung zur Geistesthätigkeit, Verbreitung positiven Wissens. Der Mysticismus, die Kabbalah, die Romantik, sagt man, sind die Reaction gegen die einseitig

kalt-verständige Richtung, ein Protest des Gemüthes gegen die verflachende Richtung des Geistes, gegen das Herabziehen des Heiligen, gegen die Reducirung aller Wahrheit auf Sinnliches, Greifbares. Allein in dieser nackt-verständigen Einseitigkeit liegt auch schon ein Abfall der Geisteskraft, da scheut der Geist schon die Mühe, die Thatsachen seines eigenen Lebens aufzusuchen, seinen eigenen Operationen in ihrem Werden nachzugehen, sich in seine eigene Tiefe zu verfolgen, und so sind beide Erscheinungen, ein seichter Rationalismus wie der Mysticismus nach seinen verschiedenen Arten, bloss Ausgeburten derselben geistigen Erschlaffung. Es ist durchaus falsch, wenn man in der Kabbalah ein eigenthümliches System suchen will; ihr Eigenthümliches ist die Systemlosigkeit. Hiemit trete ich jedoch nicht dem Versuche entgegen, wie sich ihm z. B. Senior Sachs und Jellinek hingeben, die Anfänge der Kabbalah bei früheren Denkern aufzusuchen; es entspricht vielmehr ganz dem Wesen der Kabbalah, wenn sie nicht in dem Systeme, welches analytisch von dem Sinnlichsten ausgeht und es bis zu seinen geistigen Anfängen verfolgt, sondern in dem andern synthetischen Systeme, welches das geistige Höchste als im Innern erkannt voraussetzt und von diesem durch Annahme von Ausstrahlungen, Verdichtungen, Mischung derselben mit dem Sinnlichen — dem entweder auch seine selbstständige Existenz eingeräumt, oder das als ein Abgefallenes, Geschaffenes und ähnlich betrachtet wird — zu den zusammengesetzten, wahrnehmbaren Erscheinungen herabsteigt, wenn sie in diesem Systeme die Anfänge der Kabbalah aufsuchen und finden. Ich will mich etwas deutlicher erklären.

Der denkende Geist erkennt in den wandelbaren Erscheinungen ein zu Grunde liegendes dauerndes Sein, er führt das Mannichfaltige auf die einfachen Urbestandtheile zurück, ist nicht befriedigt mit der Erkenntniss dessen, was ist, ist vielmehr immer bemüht zu erkennen, wie es geworden, und weil er sich selbst als vernünftige, freiwaltende Thätigkeit weiss, spürt er auch den Ursachen und Gründen nach, wieso und warum Alles so geworden, wie es ist. Um diesen Zweck zu erreichen, kann er zwei verschiedene Wege einschlagen, welche auch die zwei verschiedenen Grundrichtungen der Philosophie bezeichnen. Der eine Weg ist, das unmittelbar Gegebene zu untersuchen, es zu zerlegen, aus der Erscheinung die Kraft, die sie hervorgebracht, erhält, weitertreibt, zu erschliessen, von der Anschauung zur Vorstellung, von dieser zum Begriffe überzugehn, zu abstrahiren; dies ist das analytische Verfahren. Auf diesem Wege wird er auch nicht weiter als zu Abstractionen gelangen, die bewegenden Kräfte werden ihm nicht als lebensvolle Thätigkeiten klar wer-

den, er wird sich an sie nicht als an das höchste Leben, als Inbegriff des ganzen geistigen Wirkens, als volle in Allem thätige Persönlichkeiten anlehnen können, sein Gottesgeist wird eben auch bloss Begriff sein, ein aus ihm erzeugter Gedanke, den er aber nicht als die lebendige Summe aller Macht, der materiellen wie der geistigen, erfassen kann. Die Unvollkommenheit des auf diesem Wege gewonnenen Resultates findet ihre Ergänzung in der unmittelbaren Gewissheit, die der Geist von sich selbst hat. Das Nachdenken über sein eigenes Wesen lässt ihn ein Lebendiges erkennen, dem Vernunft und Willensfreiheit, ein Streben, von allem irdisch Bindenden, Verengenden sich loszumachen, als eigenthümlich innewohnt, er erblickt in sich selbst eine freie Persönlichkeit, die sich immer mehr zur Erfassung des All's erweitern, die Schranken von Raum und Zeit durchbrechen will, der das Unendliche, Ewige, Unmaterielle Zielpunkt ist, und so fühlt er sich mit dem ewigen Geiste, mit der geistigen Durchdringung alles Räumlichen und Zeitlichen, mit der sittlichen Weltordnung verknüpft, ist dessen gewiss, so gewiss er seiner selbst ist. Hier kann er freilich nicht von einem Klarangeschauten ausgehn, er vermag nicht zu analysiren, er muss ahnen, in sich schauen, sich erweitern. Von dieser Ahnung nun, diesem intellectuellen Aufschwunge, dieser Selbsterweiterung zum Gesammtgeiste, geht eine andere Richtung aus. Sie setzt als bestimmtes Axiom voraus, was aus der Vertiefung in sich selbst zwar als ein Gewisses, aber doch als ein Unbestimmtes hervorgeht, sie umkleidet es mit streng umschriebenen Merkmalen, und glaubt gerade von diesem, als dem einzig Sichern und Bleibenden zu der Welt der Erscheinungen herabsteigen, aus jenem Ewigen das Werdende, sich Gestaltende, Mannichfache und daher Verschwindende ableiten zu können; das ist synthetisches Verfahren. Was in der ersten Richtung bloss Complement ist, ist hier Grundlage und Ausgangspunkt; was dort eigentliche Aufgabe der Philosophie ist, wird hier entweder ganz abgewiesen, anderen Gebieten übertragen wie den Naturwissenschaften, oder es wird als bloss untergeordnetes Material betrachtet und daher weniger beachtet. Während die analytische Methode Gefahr läuft, die Grundursachen nicht in ihrer vollen Lebendigkeit zu erfassen, blosse Schatten, blasse begriffliche Producte zu haben, in denen ja doch wieder die ganze Kraft der Erzeugung ruhen soll, Abstractionen an die Stelle höherer Kräfte zu setzen, steht die synthetische Methode in Gefahr, alle Abstractionen, wie Zahlen, Buchstaben u. dgl. zu lebensvollen, gestaltungskräftigen Wesen umzuschaffen, den wirklichen lebendigen Urgrund aller Dinge willkürlich zu bestimmen, mit beliebigen Merkmalen und Eigenschaften auszustatten und

einen geistigen Process sich zu erdenken, nach welchem die sichtbare Welt aus ihm hervorgegangen, dessen Richtigkeit nicht nachgewiesen, dessen Falschheit gleichfalls nicht durch Experimente documentirt werden kann.

Diese verschiedenartigen Systeme zeigen sich überall in der Entwickelung der Philosophie, und als die ersten bestimmten Repräsentanten dieser auseinandergehenden Richtungen bezeichnet man mit Recht Platon und Aristoteles, indem Ersterer von angeborenen Ideen, Letzterer von dem Sinnlichsten und Realen in seiner Forschung ausgeht. Das Judenthum ist nicht als philosophisches System aufgetreten, es lässt der Forschung völlig freien Raum; es ist das nothwendige, von der denkenden Menschheit untrennbare Product der Selbstgewissheit des Geistes, aber es überlässt es dem Denker, sich die ihm vorliegenden Probleme zurechtzulegen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Sobald der Geist sich mächtig genug fühlte, diese Aufgabe zu übernehmen, gingen die verschiedenen einem solchen Unternehmen gewachsenen Männer, je nach der Richtung der Zeit und ihrer eigenen Individualität, auch nach diesen beiden Richtungen auseinander, die beiden Systeme finden sich bald reingesondert, bald auch sehr verschiedenartig gemischt. Schon bevor man innerhalb des Judenthums an die Arbeit ging, war die Philosophie mit dem Ermatten des Geistes im Griechenthum gesunken, und der eklektische Alexandrinismus, an dem sich die griechischen Juden sehr ernst betheiligten, der Gnosticismus, der Neuplatonismus, sind die mystischen Producte dieser sinkenden Richtung, die sich an Pythagoras und Platon anlehnten, Aristotelisches, das in das allgemeine Bewusstsein eingegangen war, aufnahmen und es mit eigenen Phantasien verquickten, die lediglich ihr Eigenthümliches ausmachen. Ein später Sprössling davon in Palästina, dessen Spuren sich erst am Ende des 9. Jahrhunderts nachweisen lassen, dessen Existenz daher nicht vor dem achten angesetzt werden darf, ist das Buch Jezirah, das seinen ganzen Charakter in der Verselbstständigung der Zahlen und Buchstaben hat. Wenn Sie daher in demselben eine Analogie mit dem Alexandrinismus, Andere mit dem Gnosticismus finden, so liegt darin eine gewisse Wahrheit. Die Ideen dieses Systems gelangten bei immer abnehmender Bildung auch zu einer allgemeineren Herrschaft, einzelne populäre Ausdrücke desselben schlichen sich auch früh in Palästina ein; als endlich auch im palästinensischen Judenthume der Geist neu angeregt wurde, stellten sie sich ihm als ein bereits Fertiges dar, als die vollzogene Lösung der nun erst dort sich aufdringenden philosophischen Probleme, und fanden nun — eben im Buche Jezirah — ihren vollen zusammenhängenden

Ausdruck. Unrichtig jedoch wäre es, das Buch Jezirah in den Mittelpunkt des geistigen Processes, welchen diese Systeme durchmachten, zu versetzen und es daher gleichzeitig anzusetzen. Palästina war bis zur Erfrischung durch Syrer und Araber nicht empfänglich für irgend ein philosophisches System, selbst wenn es mystisch zubereitet war. Dort war die ganze geistige Thätigkeit der Ausbildung des überkommenen Gesetzes gewidmet, und auch in diesem Gebiete zeigt sich die Erschlaffung; um philosophische Probleme vorzuführen und an deren Lösung sich zu versuchen, bedurfte es erst eines neuen Anstosses, und der kam zuerst durch Syrer und Araber im 7. und 8. Jahrhundert. Als jedoch die arabische Philosophie freier und selbstständiger wurde, drang sie auch in's Judenthum ein und theilte sich in die beiden mit innerer Selbstnöthigung sich vollziehenden beiden Hauptrichtungen mit ihren, aus ihrer Durchdringung sich erzeugenden Abarten. Ein reiner Analytiker oder doch der reinste Repräsentant dieses Systems im arabischen Judenthum ist Maimonides, und darin besteht seine hohe Bedeutung. Bei allen Anderen tritt ein Vorherrschen des Psychologischen, Objectivirung der Abstractionen, mystische Versenkung in willkürliche kosmogonische Theorien weit mehr hervor. Ueber Gabirol haben wir noch zu wenig Daten, doch zeigen seine ethischen Werke, seine trübe Versenkung in die eigene Seele ein Ueberwiegen psychologischer Betrachtung, Bachja ist ganz beschaulich, Juda ha-Levi überwiegend theosophisch, Abraham aben Esra gibt sich durch den Werth, welchen er der Astrologie und die selbstständige Kraft, welche er den Zahlen beilegt, hinlänglich zu erkennen. Es ist daher ganz natürlich, dass, als mit dem 13. Jahrhundert die Geistesfrische verschrumpfte, die Kabbalah, die nun erst ihre Geltung erlangte, sich an diese Heroen anlehnte, Principien von ihnen annahm und sie mit Hirngespinnsten mischte. Aber thöricht wäre es, darum alle diese Männer, die methodisch verfuhren, der kabbalistischen Richtung zuzuzählen und die wirklichen Kabbalisten als ihre Anhänger und Nachfolger betrachten zu wollen. Ebenso falsch ist es, wenn man der Kabbalah, weil sie schwärmerisch und unklar ist, Geist in Irdisches versenkt, desshalb Tiefe beilegen, deshalb grössere Innigkeit zuschreiben wollte. Die Innigkeit, das Gemüthsleben darf sich nicht in der Forschung kundgeben, sie muss sich als Liebe in den Beziehungen zu Gott und den Menschen äussern. In den schwärmerischen Systemen erschöpft sich gewissermassen die Begeisterung, die gemüthliche Regung, und es bleibt für das Leben Nichts übrig. Sehen Sie doch nur z. B., wie der nüchterne, kaltscheinende Maimonides sittliche Lehren mit Wärme erfasst, wie er freund-

schaftliche Verhältnisse innig gepflegt, wie seine Menschenliebe in allen Beziehungen einen so würdigen Ausdruck findet, und dieselbe daher auch allseitig gepriesen wird! Stellen Sie aber dagegen seinen jüngeren Zeitgenossen Meir ben Todros ha-Levi Abulafia, der einer der ersten Kabbalisten war, wie er sich selbst gibt in Wort und That, und wie Mitlebende ihn schildern! Ein gefeierter Mann, von dem sein Neffe Todros, gleichfalls Kabbalist, sagt:*) „Heil ihm und Heil seinem Antheile! Er gelangte zur vollen Lehre, zur inneren, verborgenen Weisheit. Wehe dem Geschlechte, aus dessen Mitte seine Herrlichkeit genommen! Wehe mir, dass mir nicht das Glück geworden, als zehnjähriger Knabe nur wenig bei ihm zu lernen, doch sei Gott gelobt, der mich dahin gelangen liess, sein strahlendes Antlitz in seinem Alter zu sehen! Da legte er seine Hände auf mich und segnete mich mit dem dreifachen Segen; der hat mir in meiner Jugend beigestanden und wird, so Gott will, auch bis zum Greisenalter bei mir verharren!“ Doch hören wir ihn selbst sprechen! Höchst charakteristisch für ihn ist sein ziemlich seltner Commentar zu Sanhedrin, der unter dem Titel: Jad ramah zu Saloniki 1798 erschienen ist. Er eifert darin gegen den damals noch lebenden Maimonides wegen der allerdings zweideutigen Stellung, die dieser in Bezug auf Auferstehung der Todten einnimmt, er theilt im Auszuge seinen Brief an die Gelehrten Lunels über diesen Gegenstand mit und bedient sich darin der auch von Anderen in seinem Namen mitgetheilten Worte:

Wenn die Auferstandenen wieder sterben müssen,
Mag von solchem Loose ich Nichts wissen;
Wenn die Grabesbande nochmals mich umfangen,
Bleib' ich lieber, wo ich einmal hingegangen.

Aber in seiner Vertheidigung dieser Lehre wie in seiner ganzen Auffassung herrscht die verwirrendste Unklarheit, die nur durch seine selbstgefällige Vornehmheit übertroffen wird. So sagt er z. B. unter Anderem zu f. 97 a, wo er bei einer ihm vorliegenden anderen Lesart**) den Sinn herausbekömmt, kurz bevor der Messias komme, werde die Beachtung der Bibel schwinden, die Schreiber derselben ein Wanderleben führen müssen, um nur kümmerlich ihr Leben fristen zu können, Folgendes: „Wahrlich, nach diesen angegebenen Vorzeichen befremdet's mich, dass der Davidssohn nicht in unseren Tagen kommt!“ Sie wissen, was von solchen malcontenten Aeusserungen zu halten ist. Ein unzweideutiges Zeugniss des Hochmuths ist, dass er von dem

*) Ozar ha-Khabod 35 b.
**) הגויל st. הגליל!

Tage an, da er zu hoher Würde gelangte, nicht mehr zu seinem Vater gegangen, und dieser war selbst ein anerkannter Gelehrter! Da haben Sie die Frucht mystisch-orthodoxer Pietät. Und wie beurtheilt ihn Charisi? „An Gelehrsamkeit wüsste ich ihm Keinen zu vergleichen, — doch muss ihm sein Hochmuth zur Schande gereichen.“ — Oder bildete dieser gerade eine Ausnahme? Ein Blick auf das Leben wird Sie vom Gegentheile überzeugen, wird Ihnen zeigen, wer human, wahrhaft gemüthlich, wer schroff, abstossend, hochfahrend ist!

Doch kommen wir zur Kabbalah zurück! Ich muss bekennen, dass ich es niemals dahin bringen konnte, den „Sohar“ durchzulesen. Natürlich, sagt der ächte Kabbalist, seine Seele ist nicht genügend dafür ausgestattet, nicht dafür erwählt (messugal). Mag sein, ich glaube es selbst, dass eine gewisse Prädisposition dazu gehört, seine Vernunft sich so umfloren zu können. Aber Sie wissen doch, l. Fr., dass ich auch Unsinn zu durchstöbern im Stande bin, um dem zu Grunde liegenden Gedanken nachzuspüren; doch wo die Verknüpfung des Gedankenzusammenhangs lediglich der lose Faden der willkürlichsten phantasmagorischen Verwandlungen ist, da wird es mir zu bunt. Es ist auch eine merkwürdige Erscheinung, dass gegenwärtig der literarhistorischen Behandlung der Kabbalah eine ziemlich starke Aufmerksamkeit geschenkt wird. Freilich unseres Luzzatto, eigentlich schon älteres, aber doch vor Kurzem erst gedrucktes Werk, das neben dem hebräischen auch den französischen Titel hat: Dialogue sur la Kabbale et le Zohar etc., enthält nüchterne, gesunde Kritik. Sein Nachweis von der Künstlichkeit, ja von dem ganz falschen Gebrauche der chaldäischen Sprache im Sohar ist schlagend; die Streiflichter, die auf Joseph Karo's kabbalistisches „Maggid Mescharim“ fallen, höchst interessant, anderer Untersuchungen, die die Kabbalah bloss mittelbar berühren, zu geschweigen. Auch Jellinek's Untersuchungen über Moses ben Schemtob da Leon, besonders sein Nachweis, dass Stellen aus einem hebräischen Werke desselben mit solchen des Sohar wörtlich übereinstimmen, nur dass sie hier in prunkendes Chaldäisch übertragen sind, sind von Werth, und dankbar nimmt man ein Schriftchen von Abraham Abulafia auf, weil der Mann darin unverhohlen seinen Wahn, höherer Inspirationen sich zu erfreuen, ausspricht. Wenn derselbe strebsame Gelehrte jedoch uns viele einzelne kabbalistische — neuerdings auch spätmidraschische — Schriftlein in neueren Ausgaben oder auch zum ersten Male vorführt, uns bloss einzelne zerstreute Notizen bietet, überall Philosophie finden will, ohne uns einen geordneten Entwickelungsgang nachzuweisen, so ist damit des Guten zu viel gethan. Die wenigen Arbeiter

auf dem weiten literarhistorischen Gebiete haben doch ihre Kräfte zu vielseitig anzustrengen, als dass man ihnen für eine solch wüste Strecke das ganze Detail vorführen und ihnen zumuthen darf, die ganze harte Kost zu verdauen. Ein einsichtsvoller Mann, der sich mit diesem Zweige der Literatur beschäftigt, gebe uns Resultate mit genügenden Belegen, aber lege uns nicht sein ganzes Material und alle seine Einzelforschungen vor, ohne uns den Ariadne-Faden, den er selbst noch nicht gefunden zu haben scheint, in die Hand zu geben.

Ich für meinen Theil kann nur an meinem Resultate festhalten, dass die Kabbalah an Brocken überkommener Philosophie herumkaut und sie zu einem phantastischen Ragout braut. Allmählich entziehen sich ihr die philosophischen Bestandtheile, und es bleibt Nichts übrig als der Wahnwitz. Als sie mit den vertriebenen Spaniern nach dem Orient wandert, wird sie immer unsinniger, und es kommt allmählich dahin, dass die Kabbalisten nicht bloss von Wissenschaft entblösst sind, sondern auch einer tüchtigen thalmudischen Gelehrsamkeit entbehren. Und so sinkt die Zeit immer tiefer; als aber die Bildung wieder erwacht, zieht sich die Kabbalah auf die Gegenden tiefer Unwissenheit zurück, wird immer schaler, willkürlicher, wissensfeindlicher, abergläubischer und — unsittlicher. Dies ist der Chassidismus. Ich sprach früher davon, dass mir neuerdings ein chassidisches Büchlein zugekommen, über das ich Ihnen Einiges sagen möchte; es ist hier die geeignete Stelle, es anzufügen. Das Büchlein heisst: Das Testament des Israel Baalschem und gute Anweisungen (Zewaath Ribasch we-Hanhagoth jescharoth), das in Lemberg 1797 gedruckt worden. Von den albernen „Peschätchen" und sonstigem Unsinn mag ich nicht sprechen, will auch bloss im Vorübergehen die Obscönität erwähnen, das Gebet sei eine eheliche Verbindung mit der göttlichen Majestät (der Schechinah): wie man sich nun beim Anfange des ehelichen Umganges schüttle, so müsse man sich auch beim Anfange des Gebetes schütteln!! Charakteristischer war mir die Kunst, mit der das Gewissen eingeschläfert wird. Sie werden wohl das Büchlein kennen, und daher leicht errathen, dass ich die Stelle meine: „Zuweilen führt der böse Trieb den Menschen irre, indem er ihm vorspiegelt, eine sehr grosse Sünde begangen zu haben, während er doch bloss etwa eine Erschwerung vernachlässigt hat. Der böse Trieb beabsichtigt damit, den Menschen in Bekümmerniss zu versetzen, dadurch aber den Menschen im Dienste Gottes zu stören. Man muss diese trügerische Vorstellung des bösen Triebes durchdringen und ihn abweisen mit den Worten: „Ich achte nicht auf die von Dir vorgebrachte Erschwerung, Du bist ein Lügner und willst mich bloss vom

Dienste Gottes zurückhalten; mag auch daran etwas Sünde sein, so ist es doch besser, wenn ich meinem Schöpfer Freude bereite, als wenn ich mir Bekümmerniss zuziehe. Ich diene ja Gott nicht um meinetwillen, sondern um ihm Vergnügen zu machen." Ja, es ist der oberste Grundsatz beim Dienste Gottes, sich möglichst vor Betrübniss zu bewahren. Darum sei man auch in seinen Handlungen nicht zu scrupulös; denn der böse Trieb beabsichtigt bloss, dem Menschen Angst einzuflössen, er möchte seiner Pflicht nicht genugthun, um ihn dadurch in Bekümmerniss zu versetzen. Selbst wenn man an einer Sünde gestrauchelt, so sei man nicht zu betrübt, sondern gehe bald wieder zur Freude an Gott über und begnüge sich mit der Reue und mit dem Bewusstsein, dieser Thorheit nicht wieder zu verfallen. Wenn man auch ein Gebot nicht zur Genüge erfüllt wegen Störungen, sei man gleichfalls nicht betrübt, da Gott ja den guten Willen und die Hindernisse kennt. Manches verdienstliche Werk hat irgend ein sündliches Beiwerk; will der böse Trieb wegen dieses auch von jenem zurückhalten, so achte man nicht auf ihn und spreche: Meine Absicht ist ja bloss, Gott Vergnügen zu machen." Das heisst: sich's bequem machen und alle tiefere Selbstprüfung und Abrechnung mit sich, die Stimme seines Gewissens abweisen! Lustig mit Gott und — mit der Brandweinflasche, die ja auch ein Göttliches ist, da der Chassidismus lehrt, nur das Göttliche in den Dingen gefällt! Auch das wird als Versuchung des bösen Triebes bezeichnet, wenn er ihm zuredet, er solle nicht ein zur Gottesfurcht anregendes Buch, ein Sittenbuch oder Karo's Schulchan aruch, lesen, woraus er die schliessliche Entscheidung kennen lernt, er will ihn vielmehr verleiten, sich immer nur mit dem Thalmud und dessen Erklärern zu beschäftigen. Sie wissen, dass auch ich nicht glaube, der Thalmud mit dessen Erklärern sei die ächteste Geistesnahrung; aber jedenfalls bietet er noch mehr als sich an den abgestandenen Schulchan aruch halten, der das todte Residuum giebt, statt der lebendigen und geistbelebenden Discussion. Das ist eben die completeste Denkfaulheit, und ihre Früchte, — nun, Sie sehen sie jetzt ganz in der Nähe. Allein gegen diesen Auswuchs nützt nicht Kritik, hier nützt bloss Bildung, Schulen, kurz Anleitung des Geistes zu solidem Wissen.

Den 1. August.

Fühlen Sie denn gar keine Umwandlung in sich? Sind nicht neue Regungen in Ihnen entstanden, sind Sie nicht bussfertig in sich eingekehrt? Nun ja, Sie sind dem Mittelpunkte evangelisch-pietistischer Bildung zu fern. Gestern am Tage, den die katho-

lische Kirche ominöser Weise dem Ignatz Loyola weiht, ist Grosses für uns in der evangelischen Kirche geschehen. Eine Anzahl von Geistlichen hat nämlich den Beschluss gefasst, am 10. Sonntage nach Trinitatis (das war gestern), an welchem das Evangelium von der Zerstörung Jerusalems handelt, Lucas 19, 14, jedesmal die Bekehrung Israels zum Gegenstande des Zeugnisses und der Fürbitte zu machen. Das Berliner Comité der Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden hat Dies nun dem evangelischen Oberkirchenrathe mitgetheilt und zugleich den Wunsch ausgesprochen, dass der Gedanke, an diesem Tage die Mission unter Israel zum besonderen Gegenstande der Predigt und des Gebets zu machen, den evangelischen Geistlichen des Vaterlandes zur Erwägung und Nachahmung empfohlen und dabei au die alte kirchliche Sitte, an diesem Sonntage (etwa Nachmittags) die Geschichte der Zerstörung Jerusalem's in der Kirche vorzulesen, erinnert werden möge. Der Oberkirchenrath hat nun diese Mittheilung sämmtlichen Consistorien gemacht und ihnen die weiteren Anordnungen überlassen. Ausserdem nun, dass allsonntäglich für unsere Bekehrung gebetet wird, ist jetzt noch ein Sonntag uns ganz besonders gewidmet, und in vielen Kirchen ist gestern sicher unser und unserer Blindheit in den zartesten Ausdrücken gedacht worden. Warum sollte ihnen auch nicht unsere Bekehrung am Herzen liegen? Da wird jetzt wieder der Streit geführt über das Wesen des Protestantismus, und ob derselbe mit der Revolution zu identificiren sei oder nicht, und wer führt den Streit? Zwei „bekehrte" Juden, Stahl, Mitglied des evangelischen Oberkirchenraths, und Rintel, der hiesige katholische geistliche Rath! Nun vielleicht kommt mein „Isaak Troki" gerade zur gelegenen Zeit, um auch ein Wörtchen mit drein zu reden.

Vierter Brief.

Breslau, 4. August 1853.

Da kommen mir Kleinigkeiten in den Wurf, l. Fr., die mich in der fortgesetzten Betrachtung wirklich literarischer Erscheinungen stören; doch will ich sie nicht abweisen. Am Ende charakterisiren sie in ihrem knappen Ausdrucke die Zeit ebenso gut, wie Bücher, und dabei sieht man noch, wie sich deren Richtung im Leben auszuprägen sucht. Da lese ich einen den „Hamburger Nachrichten" entlehnten, aus Warschau, 28. Juli, datirten

Artikel, der also beginnt: „Als die Juden vor den Verfolgungen in den Nachbarländern nach Polen flüchteten, wurde ihnen mit der gewünschten Zufluchtstätte auch die Beibehaltung ihrer traditionell mit dem thalmudischen Cultus verbundenen Tracht gewährleistet." Dann wird erzählt, dass Russland in dieses Recht eingegriffen habe und man jetzt für Aufrechthaltung desselben den Kaiser angehen wolle. Was solche Bittgesuche im „heiligen" Russland, das, als Beschützer der griechisch-orthodoxen Frömmigkeit, die ganze nichtgriechische Welt zu ihrer eigenen Seligkeit erobern muss, nützen mögen, darüber braucht man kein Wort zu verlieren. Aber die ganze Anlage des Artikels, dem man seinen deutschen, wohl Hamburg-Altonaer, Ursprung ansieht, ist zu drollig. Die jüdische Neuorthodoxie möchte sich in alterthümlicher anerkannter Berechtigung neben den Katholicismus stellen, auf wohlerworbene Rechte, auf Gewährleistungen pochen! Sollte man nicht, nach diesem Artikel, glauben, die Juden hätten, als sie im Mittelalter hin- und hergetrieben wurden, mit den Polen einen Staatsvertrag abgeschlossen, wonach ihnen „die Beibehaltung ihrer traditionell mit dem thalmudischen Cultus verbundenen Tracht gewährleistet worden"? Beibehaltung! Aber wann hatten die Juden Deutschland's und anderer Länder sich in solche Tracht gehüllt, dass sie dieselbe bei ihrer Einwanderung in Polen „beibehalten" konnten? Sie kannten sie vielmehr gar nicht in jenen Ländern und nahmen sie in Polen als eine national-polnische an, die sich dann bei der übrigen Bevölkerung verlor, während die Juden ihr treu blieben. Und diese alterthümliche national-polnische Tracht soll „traditionell mit dem thalmudischen Cultus verbunden" sein? Da haben Sie den ächten Stempel der jüdischen Neuorthodoxie! Sie speculirt auf die Unkenntniss und die Toleranz der Aufgeklärten, will die Neigung einflussreicher Stellen, die Religionen nach ihren alten Formen herzustellen, zu ihren Gunsten ausbeuten und ganz verschieden von der alten Orthodoxie, ist sie so keck, falsche Autoritäten unterzuschieben. Auch die bornirteste alte Orthodoxie würde höchstens sagen, der Jude müsse ausgezeichnet sein in seiner Kleidung, und da es einmal in Polen eine jüdische Kleidung gebe, müsse sie beibehalten werden, etwa gerade jetzt um so mehr, als in dem an die Juden gestellten Verlangen, sie aufzugeben, ein Act religiösen Zwanges verborgen sei. Aber sie wird nie behaupten, gerade der Kaftan und die Pelzmütze sei jüdische Tracht, sei „traditionell mit dem thalmudischen Cultus verbunden." So Etwas sich vorzulügen, ist sie selbst im aufgeregtesten fanatischen Eifer noch immer zu ehrlich; sie hat zu viel wahre Anhänglichkeit an die jüdische Gesammtheit, als dass sie indirect

die Glaubensbrüder anderer Länder anklagen sollte, sie verletzten durch ihre andere Tracht eine „traditionell mit dem thalmudischen Cultus verbundene“ Sitte. Sie ist auch gar nicht keck genug, einen solchen Ausspruch zu wagen; könnte sie ja ein jeder Unbefangene nach der Quelle fragen, nach der Thalmudstelle, auf welche sie eine solche Behauptung stütze, und sie stünde beschämt da. Die deutsche Neuorthodoxie hat ganz andern Muth. Alles, was ist, nennt sie thalmudisch, ohne nach dem wirklichen Ursprunge zu fragen; ist ja das Aufrechthalten des Bestehenden bei ihr mehr eine Art Politik, als Ehrfurcht vor alten Religionsquellen! Die Unbefangenen aber scheut man nicht; man verlässt sich auf ihre Humanität, mit der sie Anderer Vorurtheile schonen, man verlässt sich auf ihre Unkenntniss im Gebiete des rabbinischen Judenthums, so dass sie dessen vorgeblich strengen Anhängern ohne Arg vertrauen und ihnen die Falschheit ihrer Behauptungen nicht nachweisen können. Dort aber, wo es gilt, glaubt man sich durch solche Vertheidigung des Absondernden und Alterthümlichen in Gunst zu setzen; für seine eigene Person kann man sich drum immer des Fracks und der Pantalons bedienen. — Mir ekelt vor solchem Parasiten- und Thersiten-Geschlechte!

Wir kommen in der That weit zurück, und es will sich äusserlich Alles wieder so gestalten wie in dahingeschwundenen Zeiten; freilich der feste Glaube, die innere Werkstätte, fehlt. Eben lese ich, dass dem österreichischen „Wanderer“ von der Walachischen Gränze mitgetheilt wird, dort gehe das Gerücht, es sei in Jerusalem ein jüdischer Prophet aufgestanden, der grossen Anhang finde, und an den sich die dortigen Behörden der vielen Wunder wegen, die er verrichte, nicht wagen. Die Zeitung macht bei den Wundern drei ungläubige Ausrufungszeichen, und warum denn? Ist unsere Zeit im Ganzen nicht wunderselig genug? wird nicht jeden Tag die Auferstehung seelenloser, leiblich äusserlicher Existenzen gefeiert? Oder sind es bloss die jüdischen Wunder, die die Zeitung in ungläubiges Staunen versetzen, sollen die drei Ausrufungszeichen bloss das Symbol eines christlichen Protestes gegen solche jüdische Wunder sein, und würden griechische, römische, protestantische sie gläubiger gefunden haben? Das wäre unverzeihliche Halbheit! Da war die alte Orthodoxie ganz anders. So gut wie der heilige Geist, lehrte sie, Wunder verrichten kann, vermag Dies auch der unreine, und so könnten ja auch fromme Christen an jüdische Wunder glauben, nur dass sie sie vom bösen Principe ableiteten. Drum herbei, ihr walachischen Behörden, mit Rauchfass und Beschwörungsformeln! Vielleicht gelingt es, den Dämon in dem falschen Propheten zu

bannen. Wir können eben wieder die Zeiten des Sabbathai Zebi erleben mit allen den erquicklichen Streitigkeiten, die an ihn sich anschlossen. Freilich, ich glaube es nicht, trotz allen den schönen Vorzeichen, mir erscheint dieses Alles als vorübergehende Versumpfung ohne Triebquell; aber wer weiss?

Die christliche Romantik ist, ihrer Art nach, in der Beurtheilung schwankend. Da lese ich eine beachtenswerthe Stelle von Radowitz, jenem dunklen Seher, der Alles schaut und doch nicht weiss, was er geschaut, der in alle Erscheinungen sich versenkt und doch keiner auf den Grund kommt, der über Alles ein verständiges Urtheil hat und doch rathlos ist. „Was das Christenthum, sagt er, nicht vollbracht hat, möchte die moderne Aufklärung erreichen: die Vernichtung des eigentlichen Judenthums. Nach dem bisherigen Verlaufe zu schliessen, würde es allerdings in einem Menschenalter nur noch wenige wahrhaft gläubige Juden geben, und die Vermischung und Verschmelzung der Masse mit den einzelnen christlichen Nationen wäre dann unausbleiblich. Aber die Zeiten sind noch nicht erfüllt, und dieses wunderbare Volk wird ebenso die Verführung überdauern, wie früher die Verfolgung.“ Zuvörderst sehen Sie hier die Bestätigung dessen, was ich Ihnen in einem früheren Briefe geschrieben. Radowitz thut schön mit der alten jüdischen Orthodoxie, er nennt sie das eigentliche Judenthum, ihre Anhänger die wahrhaft gläubigen Juden, und dennoch sieht er mit einer frommen Schadenfreude auf ihren Verfall, weil er dann die Verschmelzung der Juden mit den Christen erleichtert, ja unausbleiblich glaubt, und er denkt, die Aufklärung wird diesen Verfall sicherer herbeiführen als alle christlichen Versuchungen. Doch rasch entschlüpft er wieder durch eine Hinterthüre: „Die Zeiten sind noch nicht erfüllt!“ Nach dem natürlichen Verlaufe wird das eigentliche, d. h. das altorthodoxe Judenthum in einem Menschenalter fast ganz der Aufklärung gewichen sein —, doch nun, es wird der „Verführung“ widerstehn, denn es ist ein wunderbares Volk. Und da hat man sich in blauen Dunst gehüllt, und das „eigentliche Judenthum“ wird mit einem Male wieder zum „Volk“. Warum denn auch nicht? Können sich ja auch die Juden noch immer nicht von dieser Bezeichnungsweise trennen, trotzdem dass sie keinen Sinn mehr damit verbinden. Vor Kurzem gelangte eine Aufforderung an mich zur Erwirkung von Beiträgen für die Restauration einiger dem Verfalle nahen alterthümlichen Bau- und Grabdenkmäler in Worms. Diese Aufforderung ist an Gemeinde-Vorstände, Rabbiner und Prediger gerichtet. Das Comité, das sich dort zu diesem Zwecke gebildet hat, sagt, es sei es der Gesammtheit schuldig, Keinen, nahe oder entfernt,

reich oder arm — der Beitrag sei gross oder klein — von der Betheiligung an dem Alle ehrenden Werke auszuschliessen.“ Es handelt sich nämlich darum, die Synagoge Raschi's (die Klause) und dessen Lehrhaus (Raschi-Stuhl), die Leichensteine berühmter Männer, die theilweise als Märtyrer für den Glauben gestorben sind, unter denen die von zwölf Vorstehern, des Meir aus Rothenburg, des M. ben J., des Jakob Levi, Eliah Bal-Schem, des „Chut ha-Schani“, des „Chawoth Jair“, Mendel Aschkenas, genannt Rothschild und noch mehr Grossen Israels, wieder in angemessenen baulichen Stand zu setzen. Der Zweck ist sicher ein löblicher. Alte Denkmale sind zu achten, und es sind hier Männer genannt, die sich eines dauernden Rufes erfreuen und höchst einflussreich waren. Freilich hat die Kritik mancherlei einzuwenden. Hat wirklich der Franzose Raschi je in Worms gelebt, oder ist Synagoge und Stuhl bloss von der Sage auf ihn übertragen worden? Für erstere Annahme spricht durchaus Nichts. Die andern Männer waren zu ihrer Zeit grosse Lehrer, ohne von der unserigen besondere Beachtung verlangen zu können, etwa mit Ausnahme des Jair Chajim Bacharach, der hier nach dem Titel seiner Gutachtensammlung als „Chawoth Jair“ bezeichnet wird. Dieser Mann war von einer für seine Zeit, das Ende des 17. Jahrhunderts, ungewöhnlichen umfassenden Bildung; seine Untersuchungen über traditionelle Anordnungen (Halachah le-Moscheh mi-Sinai) sind tiefgreifend und noch nicht erschöpfend benützt; allein er lebte zu spät und zu still, um einen Ruf und einen Einfluss zu erlangen, wie er ihn eigentlich verdiente [vgl. ob. S. 215]. Meir aus Rothenburg und Jakob Levi geniessen eines weitverbreiteten Ruhms, doch ist ihr Gesichtskreis, der ihrer Zeit, ein höchst beschränkter. Eliah Baal-Schem (d. h. wohl Loanz) und Chut ha-Schani (d. h. wohl Simson Bacharach, Vater des Jair Chajim) sind Lehrer ihrer Zeit, nicht ohne Verdienst um dieselbe, ohne eine besonders hohe Stellung selbst in dieser einzunehmen. Wer M. ben J. ist, wer Mendel Aschkenas Rothschild und wer die „anderen Grossen Israels“, ist mir unbekannt; der Ausdruck „Grosse Israels“ ist bekanntlich sehr wohlfeil. Doch was hat hier die Kritik zu schaffen? Ich wünsche dieses Werk der Pietät gefördert und erwarte, dass namentlich diejenigen, welche immer für den Ruhm dieser alten Heroen eifern, auch bei diesem Werke ihren Eifer bewähren werden. Was mich jedoch jetzt eigentlich an diesen Aufruf erinnert, ist dessen erster Satz: „Es ist eine unbestrittene Thatsache, dass kein Volk der Erde das Andenken an seine Verstorbenen mehr ehrt als Israel.“ Ich will den Pomp dieses Satzes hingehen lassen; aber muss denn immer das nicht existirende „Volk“ paradiren? darf von Israel nicht als der Glaubensgenossen-

schaft gesprochen werden? Ich muss Ihnen gleich noch eine andere Bemerkung über diesen Aufruf anfügen. Er ist nämlich begleitet von einem Anschreiben an die Vorstände, einem andern an die Rabbiner und Prediger; ersteres ist datirt vom Juli 1853, letzteres vom Thammus 5613. Das gehört auch zu einer weitverbreiteten orthodoxen Coquetterie, mit deutschen Buchstaben das sogenannte jüdische Datum zu setzen. Bekanntlich ist aber dieses Datum nicht altjüdisch, man hat vielmehr erst im Mittelalter begonnen, sich der Aera nach Erschaffung der Welt zu bedienen; während man sich jedoch im Mittelalter Nichts daraus gemacht hat, auch in vollständig hebräischen Documenten die mohammedanische Zeitrechnung, die Alzafar, auch die christliche zu gebrauchen — der seleucidischen Aera, der auch unter den Juden altüblichen, ganz zu geschweigen —, sucht man jetzt etwas darin, in nichthebräischen Schriftstücken die Rechnung nach der Weltschöpfung mit den jüdischen Monaten anzuwenden. Was soll dieses geflissentliche Aufgraben? Da sieht so ein Schreiber erst im jüdischen Kalender nach, der wievielte Tag im jüdischen Monate ist, um sein Datum richtig ansetzen zu können; der Empfänger muss sich wiederum die Rechnung erst reduciren. Glaubten die Wormser Rabbiner und Prediger, die allein in dem Schreiben an ihre Collegen unterzeichnet sind, während das an die Vorstände von dem Comité ausgeht, in ihrem Schreiben mehr prägnant jüdisch auftreten zu müssen, so hätten sie lieber in hebräischer Sprache schreiben sollen, ich würde Dies dem Zwecke weit angemessener gefunden haben.

Doch lassen wir diese Kleinigkeiten und kehren wir wieder zur Literatur zurück! Das Buch „Thorath ha-Olah" des Moses Isserles wird neu aufgelegt, der Herausgeber, ein Pole, fügt einen kurzen hebräischen Commentar hinzu, und ist ein Theil davon bereits in Königsberg gedruckt.*)

Nun zurück zu Ihrem Briefe! Auf den von Ihnen mir angekündigten, in Wilna erschienenen hebräischen Roman „Ahabath Zion" bin ich nicht sonderlich neugierig. Ihr Correspondent ist zwar voll des Lobes, der Styl sei fliessend und zierlich, die Ideen hebraisirt und mit „nationalem" Anstrich, und er hält es für ein gelungenes Werkchen. Dennoch haben diese neueren ästhetischen Producte in hebräischer Sprache fast ohne Ausnahme keinen ästhetischen Werth. Abgesehen davon, dass sie zum grössten Theile von Unberufenen ausgehn, die kaum die genügende ästhetische Bildung besitzen, am Wenigsten wirklich

*) [Das Folgende, über M. Isserles und S. Luria ist, weil oben S. 181—184 behandelt, hier weggelassen].

poetische Kraft haben, die nun in Uebersetzungen und Nachahmungen mit grösserer oder geringerer Gewandtheit in der hebräischen Sprache sich bewegen, ist eine todte Sprache für solche Gegenstände durchaus nicht geeignet. In ihr kann Wissenschaftliches bearbeitet werden, wo der Inhalt und nicht die Form die Hauptsache ist; wo jedoch gerade die Darstellung ein wesentliches Moment, die lebensvolle Versinnlichung der Idee des Schönen die Aufgabe ist, da muss auch eine lebende Sprache, die im Herzen quillt und treibt, angewendet werden, da müssen die ausgesprochenen Gesinnungen und Empfindungen mit dem ganzen Leben der Sprache verwebt sein. Verweisen Sie mich nicht auf die hebräischen Dichter des Mittelalters! Die arabische Sprache war in Geist und Wort der hebräischen so nahe verwandt, dass diese sich in deren Anschauungen und Wortgefüge leicht versenken konnte, und dass es den Anschein gewinnt, als bereichere sie sich aus ihrem eigenen angewachsenen Schatze, als habe sie sich auf ihrem eigenen Boden fortentwickelt, indem sie sich die arabischen Dichtungsarten aneignete. Und dennoch hat es bloss den Anschein; die besten Dichter jener Schule sind oft hart und unhebräisch. Unter der grossen Anzahl geachteter Dichter aus jener Zeit, lauter Männern von wirklich hoher Bildung und reichem Geiste, der sich auch in anderen Gebieten höchst fruchtbar zeigte, sind bloss zwei zu nennen, die auf den Dichternamen mit Recht Anspruch machen dürfen: Gabirol und Juda ha-Levi, während Moses ben Esra ein künstlicher, dabei nicht selten platter Versedreher ist, Abraham ben Esra mit seiner geistigen Gewandtheit als religiöser und humoristischer Dichter beachtenswerth ist, ohne originell zu sein, alle Anderen es überhaupt zu keinem Rufe brachten. Wenn ich ein Gedicht von Moses ben Esra zu übersetzen unternehme, treten mir die mächtigsten Hindernisse entgegen; bald verdunkelt die Verschrobenheit der Sprache, die im Originale oft gerade dadurch erhaben erscheint, die Klarheit des Gedankens, bald deckt eine prächtige Phrase einen ganz mageren und trivialen Sinn. Das ist nun freilich bei Gabirol und Juda ha-Levi nicht der Fall: das sind durch und durch dichterische Naturen. Und dennoch, wie wenige ihrer Dichtungen sind in der Darstellung wirklich so gerundet, wie sie im Geiste sie getragen, wie wenige so vollkommen süss und innig, wie sie im Herzen sie empfunden. Das tritt besonders dem Uebersetzer klar entgegen, der Breiten und Längen, holprige und dunkle Stellen zu glätten und ins rechte Ebenmass zu bringen hat, doch thut er's gern, wo er die wahrhaft dichterische Kraft auch in der Zwangsjacke der todten Sprache unverkennbar wahrnimmt, und scheut die Mühe nicht, sie aus derselben zu befreien. Darum

nehmen sich auch die sogenannten treuen Uebersetzungen dieser neuhebräischen Dichter so schlecht aus; sie sind treu gegen das Wort, das hier nicht wie bei Dichtungen in anderen Sprachen mit der Empfindung immer so innig verwebt ist, und sind gerade deshalb untreu gegen den dichterischen Gedanken, der sich oft mühsam durch die nicht gemässe Form hindurchringt. Daher kommt übrigens auch der viele Wortwitz in den hebräischen Dichtungen, die Hinneigung zu Wortspielen, weil die Worte, als für sich bestehend, nicht als unmittelbarer Ausdruck der Empfindung behandelt werden; sie sind ein Gegebenes, an dem man sich übt, nicht ein Eigenes, das man zum nöthigen Gebrauche schafft. — Allein weit untergeordneter ist noch die spätere neuhebräische Poesie. Als sie im vorigen Jahrhundert in Deutschland auftrat, war sie ein Vorbote des Erwachens, ein Mittel zur Verbreitung eines edleren Geschmackes und hatte daher ihren mittelbaren Werth; sie leitete von der eingerissenen barokken Geschmacklosigkeit ab und flösste Liebe ein zum Schönen im Allgemeinen. An sich war auch sie ziemlich dürftig. David Friedländer's übersetzte Gessner'sche Idyllen, die ich in meiner Jugend mit solchem Genusse gelesen, — verdünntes Zuckerwasser; man sieht daran, wie unwahr die Natur in diesen Idyllen war, dass man sie ebensogut hebräisch machen konnte; mit einer Schwarzwälder Dorfgeschichte wird Dies wahrlich nicht gelingen. Der Heros dieser Periode, Hartwig Wessely, hatte offenbar ein dichterisches Gemüth; aber seine Moseide ist am Ende doch Nichts weiter als aneinander gereihte Verse mit rhetorischem Pathos. Insofern in Polen diese ganze ästhetische Spielerei auch ein Vorbote einer reiferen Bildung ist, mag sie als willkommen begrüsst werden; ist sie weiter Nichts als das Werk von Epigonen der deutschen „Meassefim" aus dem vorigen Jahrhundert, an denen wir auch in Deutschland noch hie und da leiden, und die sich was Grosses dünken als die Vertreter und Retter der hebräischen Sprache und auf den Indifferentismus der Zeit gegen ihre hocherhabene Poesie schimpfen, so ist es eine bereits abgestandene Bildung.

Den 8.

Sie haben von dem neuen „Kherem Chemed", der durch Senior Sachs in Berlin unternommen wird, noch Nichts gesehen und glauben, ihn auch nicht vor seiner vollständigen Beendigung zu erlangen. Da nun diese Periode, geradeso wie das Erscheinen des zweiten Heftes der Zeitschrift „he-Chaluz" nahezu mit der messianischen Zeit zusammentreffen mag, so betrachte ich es als

meine Pflicht als literarischer Correspondent, Ihnen bereits jetzt darüber, soweit er in meinem Händen ist, Nachricht zu geben. Sechs Bogen liegen mir davon vor. Den Reigen eröffnet unser Reggio mit einem Privatschreiben aus dem Jahre 1850 und einer beiliegenden Abhandlung aus dem Jahre 1843. Die Abhandlung betrifft die ihm vorgelegte Frage, ob ein Priester (Aharonide) Todtenbeschauer sein kann; Reggio entscheidet sich dafür, indem er das ganze Verbot, das an die Priester gerichtet ist, sich durch Berührung von Todten zu verunreinigen, als gegenwärtig nicht mehr für geltend hält; doch bleibt er ziemlich innerhalb der thalmudischen Betrachtungsweise stehen, und so hat die Wissenschaft von dieser Untersuchung wenig Gewinn. Nur ein Punkt ist interessant, nämlich der kurze Nachweis am Schlusse, wie das Festhalten an den alten Vorschriften unter so ganz veränderten Zuständen nothwendig zur Halbheit führt, indem nämlich der Drang des Lebens das ganze Festhalten nun doch einmal nicht gestatte, man daher mit den übernommenen Erschwerungen dennoch der alten Vorschrift nicht genüge. Der nämlich, welcher einen durch Berührung eines Todten Verunreinigten wieder berührt, sei gleichfalls unrein, wenn auch etwa in einem geringeren Grade. Nun aber sind gegenwärtig alle Israeliten in diesem Grade der Unreinheit; dürfe nun der Aharonide sich keiner neuen Verunreinigung aussetzen, so müsse er sich nun nicht bloss der Berührung eines Todten, sondern auch eines jeden Menschen, der durch eine solche Berührung verunreinigt sei, kurz aller Menschen, enthalten. Sollte man aber entgegnen, die Berührung eines Todten selbst sei dem Aharoniden biblisch, die Berührung des dadurch Verunreinigten ihm bloss thalmudisch verboten; wenn ihm daher gegenwärtig auch dieses gestattet werde, so bleibe ihm doch jenes verboten. Nun, erwidert Reggio, ist für ihn ein thalmudisches Verbot gegenwärtig ohne Kraft, warum wird denn noch das Verbot, ein durch einen Todten verunreinigtes Gebäude zu betreten, in Kraft erhalten? Hier fehlt ja das gleiche Mass! — Jedoch der Gegenstand ist nicht von sonderlicher Bedeutung, es lassen sich noch immer spitzfindige Spinnweben-Differenzen machen. Auch der 10. Brief ist von Reggio, und beiliegt eine Vermuthung über Ps. 115, 12. Reggio glaubt, mit diesem Verse beginne ein neues selbstständiges Lied, dass den Wallfahrern nach Jerulalem gewidmet sei; es sei demnach nicht זְכָרָנוּ zu lesen, sondern זְכֵרֵנוּ, zuvörderst erhielten diese als Wallfahrer, dann aber auch ganz Israel, auch Frauen und Kinder den Segen. Wenn unser Freund damit etwas Neues gesagt zu haben glaubt, so gilt Dies bloss von der Umänderung des Lesart, in der Sache selbst sind ihm die Alten zuvorgekommen. Schon

der geniale Moses Kohen Gikatilia (bei Aben Esra zur Stelle) fasst זְכָרָנוּ als stünde זִכְרֵנוּ unsere Männer, und David Kimchi sagt im Wörterbuche, auf diese Erklärung eingehend, es würden dann deshalb die Männer besonders erwähnt, weil diese als Wallfahrer in den Tempel einziehen, während Kimchi in seinem Commentar z. St. freilich diese Erklärung ganz ignorirt. Reggio hat demnach bloss die Aenderung der Punctation als sein Eigenthum in Anspruch zu nehmen.

Der Zweite, der uns in Kherem Chemed begegnet, ist unser Luzzatto mit seiner eigenthümlichen, aber in sich nicht widersprechenden Mischung von entschiedenem Bibelglauben und freisinniger Kritik, wie sie sich sonst bei keinem namhaften jüdischen Schriftsteller findet. Die Authenticität der biblischen Bücher ist ihm ein unerschütterliches Dogma, und er weiss Scharfsinniges beizubringen, um dieselbe zu befestigen. Er hat einen inneren Widerwillen gegen die Annahme, dass im Pentateuche sich Nichtmosaisches finden könne, dass etwa das Deuteronomium einen andern Charakter an sich tragen solle, als die übrigen Bücher, dass Jesaias spätere Stücke enthalte, insbesondere der Theil von Cap. 40 an einen späteren Verfasser habe, dass manche Psalmen spätern Ursprungs, gar makkabäisch seien; über den zweiten Theil des Zacharia, über Daniel und die Chronik wüsste ich nicht, dass er sich ausgesprochen. Von seinem Standpunkte aus ist er gewiss in vollem Rechte. Der Glaube an die Offenbarung, wie ihn die Orthodoxie formulirt, wo das Ganze in seiner prägnanten Darstellung dem Propheten eingegeben ist, würde mächtig erschüttert, wenn man die Bücher, die diese Offenbarung enthalten, einer so willkürlichen Zerreissung preisgibt; es gibt ja dann für keinen Ausspruch der Bibel mehr eine sichere Bürgschaft, nicht bloss, dass er dem Verfasser, dem er beigelegt wird, angehört, sondern überhaupt, dass er der Ausspruch eines Propheten ist und nicht der eines profanen Mannes, der seine Zusätze eingeschoben. Freilich gibt es einen andern Offenbarungsglauben, wonach in der ganzen Literatur Israel's sich des Volkes prophetische Mission zeigt, deren höhere Träger und Verkünder nur die Propheten sind, wonach der ganze Geist des Volkes und der Inhalt der es durchdringenden Gedanken als der von Gott erleuchtete betrachtet, er im Ganzen als eine Offenbarung Gottes erkannt wird. Da wird dann natürlich nicht auf das einzelne Organ dieses Geistes der Hauptnachdruck gelegt; da wird ferner eine Einsenkung dieses Offenbarungsgeistes in den menschlichen individuellen angenommen, und es muss in inniger Verschmelzung des Individuums mit dem göttlichen Volksgeiste die Individualität der Person und der Zeit, in welcher sie auftrat, kenntlich werden,

so dass auch eine Entwickelung der Offenbarung zugegeben werden muss, weil alles Menschlichgeistige, wenn auch göttlicher Abstammung, seine Geschichte hat. Dieser Standpunkt des Offenbarungsglaubens lässt bei aller Verehrung für die Bibel der Kritik einen weiteren Spielraum; allein auf diesem, den, meines Wissens, unter den hebräisch schreibenden jüdischen Gelehrten nur Krochmal bestimmt ausgesprochen hat, befindet sich eben unser Luzzatto nicht. Daher ist sein Eifer gegen Aben Esra, der einen später geschriebenen zweiten Theil des Jesaias annimmt, ein principieller, daher auch seine entschiedene Abneigung gegen Krochmal und eine Zeit lang gegen Rapoport, als dieser noch etwas mehr, als es ihm jetzt räthlich scheint, den bibelkritischen Schleier lüften wollte und gleichfalls vom zweiten Theile des Jesaias, von assyrischen, d. h. exilischen, und griechischen, d. h. makkabäischen, Psalmen sprach. Luzzatto's Ansicht ist eben über diese Punkte eine vollorthodoxe, aber er würde, wenn auch mit grossem innerem Widerstreben, seine Ueberzeugung aufgeben, wenn ihm genügende Beweise beigebracht würden, und sein ächtes Wahrheitsgefühl und sein feiner kritischer Sinn widerspricht jeder Künstelei und jeder Voreingenommenheit in der Beseitigung einer Schwierigkeit, und daher übt er auch in mehr untergeordneten Punkten freie, wenn auch vorsichtige, Kritik. Er gibt ohne Weiteres die Verschiedenheit der Sprache in den späteren biblischen Büchern von der in den früheren zu, weist sie selbst nach, und ich bin nur eigentlich begierig, wie er es mit Koheleth hält, von dessen später Abfassung ihn doch gewiss sein sprachlicher Takt nothwendig überzeugen muss gegen die Ueberschrift und manche Stelle des Buches, in welcher der Verfasser sich als Salomo darstellt.*) Freilich liegt in diesem Zugeständnisse von der im Laufe der Zeit abweichenden Sprache bei einer tieferen Erfassung auch schon ein Aufgeben der alten Inspirations- und daher auch der alten Offenbarungstheorie. Nach dieser nämlich gibt Gott nicht bloss den Gedanken, sondern auch die volle Darstellung, auch das Wort, und für Gott gibt es keine Geschichte, kein Sinken der Sprache. Soll aber hier der schon von den arabischen Rabbinen in der Anwendung modificirte thalmudische Satz angewendet werden, dass sich Gott nach der Sprache richte, deren sich die Menschen bedienen: דברה תורה כלשון בני אדם, so richtet er sich damit schon von selbst auch nach der ganzen Anschauung der Menschen, nach deren von der Zeit bedingten

*) Vgl. s. Aeusserung in Kh. Ch. VII, 225 aus dem Jahre 1841 mit Beziehung auf das, was er schon vor 20 Jahren gesagt, ferner das. 235 und 236.

Entwickelung und Umgestaltung; denn die Sprache ist nicht die äusserliche Hülle des Gedankens, sie ist dessen treuer Ausdruck, und wenn die Sprache eines Volkes sich ändert, dann hat sich auch seine ganze Denkweise, seine ganze Auffassung der Dinge geändert, und die Anwendung jenes ד' ת' כ' ב' א' darf nicht beschränkt werden, wie man es nach den arabischen Rabbinen thut, auf einzelne Versinnlichungen, sondern muss sich ausdehnen darauf, dass überhaupt das Göttliche, nach der Individualität der Zeit seinen Ausdruck finden muss. Soweit zieht jedoch Luzzatto nicht die Consequenz der zugegebenen Sprachentwickelung in den Büchern der heiligen Schrift, und er fühlt daher den Widerspruch seines Zugeständnisses mit dem beibehaltenen alten Inspirations- und Offenbarungsglauben nicht. — Mit Liebe übt er ferner die Kritik, wo es die nachbiblische Behandlung der biblischen Bücher gilt. Dass durch Abschreiber und Punctatoren Fehler in die heilige Schrift eingedrungen, gibt er, aber mit Ausnahme des Pentateuchs in Bezug auf Consonanten, unbedenklich zu, verweilt gerne dabei, sucht sie selbst auf, wenn er auch nicht alsbald jedem Einfalle der Art beipflichtet; ja, er ist, soviel mir bekannt, der Erste, der die weitgreifende feine Bemerkung gemacht, dass die Punctatoren hie und da aus dogmatischen Rücksichten absichtlich anders punctirt haben! Seine exegetischen Leistungen haben daher von dieser Seite aus wie überhaupt von Seiten seines Eindringens in den Geist der Sprache einen Werth, der ihnen, wie es scheint, noch nicht genügend zuerkannt ist. Seine Ansichten sind in vielen Producten der neueren Zeit zerstreut, über den Pentateuch in seinem משתדל niedergelegt. Dieser ist mir erst vier Jahre nach seinem Erscheinen bekannt geworden, und Sie mögen hierin wieder die Misère der hebräisch geschriebenen Werke erkennen. Christen kennen sie nicht, und das Häuflein Juden, das ihnen gewachsen ist, schreibt entweder grade nicht über dieses Gebiet oder will Nichts davon wissen.

Den 11.

Bevor wir an die ernstere Betrachtung über Luzzatto's exegetische Thätigkeit gehen, lassen Sie mich Ihnen erst einige Journal-Lesefrüchte vorsetzen! Zuerst erinnert mich eine Anzeige an das Büchlein Mirabeau's über Mendelssohn, das in einem neuen Abdrucke bei Avenarius und Mendelssohn in Leipzig erschienen ist und den Titel führt: Sur Moses Mendelssohn et sur la réforme politique des Juifs. Dessen Bedeutung liegt eben darin, dass Mirabeau über Mendelssohn geschrieben. Sein Inhalt, der vom 2. Theile eben, wie der Titel bereits es andeutet, ein

Auszug aus Dohm's welthistorisch gewordenem Werke ist, bietet nichts Tiefeindringendes, aber er offenbart uns wieder die beneidenswerthe einflussreiche Stellung, welche Mendelssohn in den damals so mächtig einwirkenden Berliner literarischen Kreisen einnahm. Alle schauten auf diese liebenswürdige, ächtmenschliche Persönlicheit, die so ebenbürtig und ungezwungen harmlos mit den Besten und Edelsten zu verkehren wusste und doch Jude war, mit aller Hingebung für Juden und Judenthum thätig war. Das wirkte auf Lessing, auf Dohm, auf Lavater und ebenso auf Mirabeau. Ich weiss nicht, ob Ihnen das vor einigen Jahren erschienene liebenswürdige, memoirenartige Buch über Henriette Herz bekannt geworden; theils nach ihren Aufzeichnungen, theils nach ihren ausführlichen Mittheilungen sind die Personen und Zustände ihrer Umgebung aus verschiedenen Zeiten mit Feinheit und Zartheit geschildert. Auch Mendelssohn erscheint und überhaupt die jüdische Gesellschaft, und man erstaunt über den mächtigen stillen Einfluss, den dieselbe damals geübt. Während das officielle jüdische Leben in aller Starrheit befangen war, die Veranstaltung eines Liebhabertheaters den Vorstand scandalisirt und zu einem Verbote reizt, dem die Herz mit jugendlicher Keckheit und einschmeichelnder Bitte die Spitze bricht, wirft sich das jüngere Geschlecht mit einer, dem jüdischen Geiste eigenthümlichen Raschheit in die neuesten literarischen Richtungen, ja wirkt bei deren Erstehung wesentlich mit, und jüdische gesellige Kreise sind es, die das Salz der besseren Gesellschaft sind, mehr als die christlichen, indem diese sich nicht so rasch aus kleinbürgerlicher Steifheit herausarbeiten können. In knapper Darstellung zeichnet dieses Buch „Henriette Herz“ so scharf und wirft unter Anderem auch ein so helles Licht auf die jüdischen Zustände Berlin's in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, dass es ebenso anregend wie belehrend ist. — Die Verbindung der zwei Theile in dem Büchlein Mirabeau's ist sehr lose, nichts weniger als organisch, allein sie lag so auf der Hand, dass sie zu begründen nicht nöthig schien. Wo Mendelssohn's sind, erstehen Dohm's; wo das Judenthum sich in seiner humanen Entwickelung zeigt, wird es ein Stachel für die ganze höhere Zeitbildung, dessen Bekennern gerecht zu werden. Alle sogenannte Wissenschaftlichkeit, die zur Umwickelung der Orthodoxie aufgeboten wird, alle zur Schau getragene Gläubigkeit wird das Zeitbewusstsein und dessen Träger nicht für die Juden erwärmen, keine Sympathie für sie einflössen; Parteimenschen mögen diese Richtungen recht sein, weil sie in ihren Kram taugen, aber die unbestochene und unbestechliche öffentliche Meinung geht kalt, ja misstrauisch daran vorüber. Dem Aufschwunge des Judenthums in den letzten zwanzig Jahren

haben wir seine grössere Anerkennung und die Erweiterung der Rechte, die seinen Bekennern geworden, zu verdanken, und nun, bei erneutem Aufschwunge werden sich dieselben Folgen wieder kundgeben.

Meine zweite Lesefrucht ist von bedeutsamerem Gehalte; sie besteht in dem Anfange einer ziemlich umfassenden Abhandlung in der „evang K.-Z.", die überschrieben ist: Der Apokryphenstreit. Diese Abhandlung, die, wie mir scheint, Hengstenberg selbst zum Verfasser hat, ist in vieler Beziehung sehr beachtenswerth, und ich will es nicht unterlassen, Ihnen über den Gegenstand zu berichten. Der sogenannte Abschluss des Alt Testamentlichen Kanons, d. h. die Begränzung der heiligen Schriften der Juden auf die nunmehr in der hebräischen Bibel eingeschlossenen, ist in keinem feierlichen Acte von Seiten der Glaubensgesammtheit und der Vertreter derselben ausgegangen, es ist ein Abschluss, wie ihn die Geschichte immer erzeugt, wenn eine Zeit abgelaufen ist, wenn ein Umschwung der Ideen oder auch mächtige historische Ereignisse das Bewusstsein wach rufen, man stehe nicht mehr mit der dahingegangenen Zeit in einem ununterbrochenen Connexe, wenn der bis dahin stille fortgewobene Faden sich als abgerissen zeigt. Man sieht dann auf das von der Vergangenheit Ueberkommene hin, als auf den Schatz, den man nun sorgfältig zu verwahren und nützlich zu verwenden habe, zu dem man aber nicht mehr von seinem Eigenen hinzufügen, den man nicht alteriren dürfe. Bis dahin ging man nämlich mit den Büchern mit ziemlich grosser Selbstständigkeit um: man änderte an ihnen, fügte hinzu, man fühlte sich vollkommen dazu berufen, sah darin keine Verletzung, da man sie nicht als Eigenthum eines Einzelnen betrachtete, vielmehr wie ein Gemeingut der Gesammtheit, wie einen Ausdruck des Gesammtbewusstseins, den man wohl berichtigen und ergänzen mochte; sie waren kein Fremdes, sie waren ein Eigenes, das man daher auch sich immer mehr anpassen durfte. So erging es dem Homer, so erging es den biblischen Büchern. Allmählich jedoch durch Umschwung der Zeitverhältnisse, durch Umgestaltung der Ideen lebt man sich aus diesen früheren Schriften und aus der ewigen Identificirung seiner selbst mit ihnen heraus; man entfremdet sich ihnen, umsomehr wächst die Verehrung für jene Reste der Vergangenheit als deren vollen Ausdruck, wie sie gerade im Augenblicke, da man auf diese Stufe gelangte, vorlagen, und eine Volksliteratur-Periode wird abgeschlossen mit allen ihren Producten ohne weitere Kritik über ihren abweichenden Inhalt, über den weitauseinander liegenden Umfang, innerhalb welches die einzelnen Producte entstanden, über die Gestalt, in welcher sie vorliegen. Das Hohelied

mit Jesaias, die Chronik mit dem ältesten Buche, alle kommen zusammen und bilden ein Ganzes; ob das Hohelied und Koheleth wirklich Salomo zum Verfasser haben, ob Daniel dem Verfasser angehört, nach dem es benannt wird, bildet nun keine der Untersuchung werthe Frage, da überhaupt auf den Unterschied zwischen Zeiten und Verfassern nur untergeordnete Rücksicht genommen wird. Allesammt bilden das ehrwürdige Denkmal einer abgeschlossenen Vergangenheit. Freilich bevor es zu diesem Abschlusse kommt, bevor man sich diese Entfremdung eingesteht, sucht man noch erst die alte Zeit zu erneuern, sich recht wieder in sie hineinzuleben, man arbeitet in ihrem Geiste, prophezeit mit Jesaias (Deuterojesaias), macht Psalmen mit David, schreibt Geschichte (Chronik) mit den Büchern Samuel und der Könige, ja arbeitet ganze Werke aus in der Person der Alten, philosophirt als Salomo (Koheleth), prophezeit als Daniel. Aber das Bewusstsein, von der alten Zeit getrennt zu sein, das selbst in dieser Schrift durchdringt, das zu Aeusserungen geneigt wird: „wir haben keine Gesichte mehr“, Verweisungen auf die einstige Restauration der Vergangenheit: „Bis der Priester wieder bei den Urim und Thummim stehen wird“ u. dgl., wird endlich übermächtig, und der Abschluss ist nun vollendet. Eine solche Zeit war die des Eindringens griechischer Bildung in den zweiten Tempel, die Makkabäer-Periode mit ihren Kämpfen nach Innen und nach Aussen, sie hat dem Judenthume und seiner heiligen Schrift den ersten Abschluss verliehen Was nun noch niedergeschrieben wurde, gab sich selbst als ein Neues und wurde auch als modern betrachtet. Es konnte im Geiste des Alterthums verfasst sein, daher auch im Munde des Volkes leben und hie und da als Autorität Geltung erlangen, wie etwa Jesus Sirach; aber im Allgemeinen verhielt man sich abschliessend und misstrauisch gegen Werke, die das Alterthum fortsetzen wollten, behandelte sie wegwerfend als „ausserhalb stehende Bücher“ ספרים חיצונים. Die Scheidung war um so entscheidender, als mit der gänzlichen Aenderung des Volksgeistes auch die Sprache sich änderte und die Schriften nun nicht mehr pseudepigraphisch in dem Gewande des Alterthums auftreten konnten. Ausser Jesus Sirach kennt man von allen erhaltenen Schriften kein hebräisches Original, sie wurden griechisch abgefasst und ihnen somit der Zugang von vorn herein versperrt, während die alten griechischen und chaldäischen Bücher in ihrer Autorität wuchsen. Mochten die Gelehrtenschulen nun auch in Beziehung auf einzelne dieser Schriften ein kritisches Bedenken äussern, mochte es streitig sein, ob das Hohelied und Koheleth den Grad von Heiligkeit habe, um auch für sie, gleich den andern Büchern des Kanons, die Bestimmung

festzustellen, man mache die Hände durch deren Berührung unrein (מטמאין את הידים), mochte man sein Misstrauen gegen Koheleth, ja auch gegen Ezechiel und Sprüche noch anderweitig aussprechen: für die dauernde Beurtheilung konnte Dies keinen Einfluss üben. Die alte abgeschlossene Literatur bildete nun einmal ein Ganzes, machte einen einzigen Körper aus, der das lebendige Organ des alten Nationalgeistes war, und man wagte nicht, demselben ein Glied zu entreissen. Gegen die aufsteigenden Bedenken musste die Deutung, die künstliche Ausgleichung, die Symbolisirung aushelfen. So stand der Kanon in Palästina fest, nach Innen unantastbar, nach Aussen abschliessend. Anders war es unter den griechisch redenden Juden. Ihnen fehlte das Moment der Sprache, welche ungesucht die Gränzlinie zwischen den älteren und den neueren Schriften bildete, da sie auch jene zunächst in der griechischen Uebersetzung benutzten; dann hatten sie die biblischen Bücher, wie sie in Palästina abgegränzt waren, zu einer Zeit in Uebersetzung erhalten, wurden also erst dann mit ihnen genauer bekannt, als bereits der literarische Nachwuchs in Umlauf war und eine gewisse Geltung erlangt hatte. Allerdings war das Urtheil Palästina's für sie massgebend, und auch sie schränkten die Zahl der heiligen Bücher auf die dort geltenden ein, wie Philo beweist, der ganz denselben Kanon hat; allein sie konnten doch nicht mit demselben Nachdrucke den Zusätzen zu den anerkannten Büchern wehren, und auch die abgewiesenen selbstständigen Schriften erfreuten sich doch dort eines grösseren Einflusses.

Als nun das Christenthum erstand, bildete der palästinensische Kanon den Umfang der von ihm vorausgesetzten Offenbarungsschriften, da Palästina ja eben der Boden war, auf dem er sich ausbildete; allein bald verbreitete es sich hauptsächlich über die griechisch redenden Juden und Heiden hin und nahm dann auch ohne weitere sorgfältige Wahl die späteren Schriften mit auf, die zwar zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten nicht einer gleichen Autorität sich erfreuten, aber doch mit in den Kanon eindrangen und sich ihm einfügten. Von nun an war daher die Stellung dieser Bücher im Judenthume und Christenthume, ohne dass daran dogmatische Verschiedenheiten sich knüpften, lediglich durch abweichende geschichtliche Vorgänge, eine fast entgegengesetzte. Im ersteren geriethen sie immer mehr in Vergessenheit, der Thalmud kennt nur den einen „Ben Sira“ (Jesus Sirach); erst spät, bei Nachmanides, taucht eine syrische Uebersetzung des Buches der „Weisheit“ und der Susanna auf, und erst die neueste Zeit, ihren Studienkreis überhaupt erweiternd, widmete den Apokryphen eine gewisse Be-

achtung, nicht als wollte sie den Versuch machen, ihnen eine höhere Bedeutung zu vindiciren, sie haben vielmehr bloss Werth für sie als Schriften aus der Zeit der zweiten Tempels. Wessely führte zuerst die „Weisheit Salomos“ durch hebräische Uebersetzung und weitläufigen Commentar ein als „Jen Lebanon“, Wein Libanons; bei seiner Neigung, überall den heiligen Geist zu verspüren, fand er an diesem dichterischen Producte Wohlgefallen und mochte es gerne als salomonisches Buch behandeln. Bensew übersetzte „Ben Sira“, aber in nüchterner Weise als Gelehrter, der ein altes mit Unrecht vergessenes Buch der Beachtung empfiehlt. Zwei neue Uebersetzungen sämmtlicher Apokryphen, eine von Fränkel unter den Namen „Khethubim Acharonim“, spätere Hagiographa, die andere, unvollendet gebliebene von Plessner als „Noslim min Lebanon“, vom Libanon triefende, der gerne im Geiste Wessely's auftreten wollte, wurden kaum bekannt; Gutmann übersetzte sie als Anhang zu den neueren deutschen Bibelübersetzungen für Juden in's Deutsche, in neuen Spruchbüchern und Katechismen finden sich ihnen auch zuweilen Sprüche entnommen, wie ja auch der thalmudischen Aggadah und den Midraschim derartige Kernsprüche entlehnt sind. Sie galten als Belege für den jüdischen Geist und die Auffassung der Vorzeit, nicht aber als unumstössliche, weil dem göttlichen Geiste entsprossene Beweisstellen.

Eine andere Geschichte hatten die Apokryphen im Christenthume und mussten sie daselbst haben. Denn das Judenthum ruht auf sich selbst, hat seine Geschichte in sich und kann als lebendiger Organismus ein Element aus sich ausscheiden, ein anderes, seinem Wesen entsprechendes, in sich aufnehmen und mit sich verschmelzen; seine Natur, der Zug seines Geistes sind die genügenden Richter. Das Christenthum aber ruht auf einer ihm gegebenen Grundlage, die nicht aus ihm herausgewachsen, es hat seine Urgeschichte ausser sich im Judenthume und muss eine gewisse Zeit des Judenthums, nämlich die, da es selbst auftrat, und die Gestalt, die das Judenthum damals, zum Schlusse des zweiten Tempels hatte, als unwandelbar festhalten. Deshalb muss die christliche Orthodoxie mit grösserer dogmatischer Starrheit an der Authenticität der kanonischen Schriften festhalten und für Beurtheilung der Apokryphen muss sie in einem seit der Zeit nicht gelösten Widerspruch verharren. Als in Palästina entstanden, zollte es den Apokryphen keine Anerkennung, allein, unter den Hellenen sich befestigend, nahm es sie dennoch auf. Hier haben Sie den Schlüssel zur Erklärung der unsicheren Stellung, welche das Christenthum diesen Büchern gegenüber einnimmt. Als in demselben eine gelehrte Theologie sich aus-

zubilden begann, und man auf die Untersuchung der biblischen Bücher ernster zurückging, erholten sich auch einzelne Kirchenlehrer über die Geltung dieser Bücher bei den Juden Rathes, gerade so wie sie Juden zu Lehrern nahmen, um sich das Verständniss der hebräischen Schriften in der Ursprache zu ermöglichen. Dies thaten besonders Melito, Origenes und Hieronymus. Allein der Vermischung der kanonischen und apokryphischen Bücher konnte umsoweniger gesteuert werden, als das Zurückgehen auf die Bibel immer seltener würde, dieser die Autorität entzogen und der Kirche beigelegt wurde. So blieben denn die apokryphischen Bücher unbestritten im Kanon bis zur Zeit der Reformation. Diese fand ihre Hauptstütze in der Behauptung, streng bei der Bibel zu bleiben, alle unbiblische Zuthat auszuscheiden, und so mussten auch die Bedenken gegen die Apokryphen wieder hervortreten. Diese enthielten zwar kaum Etwas, was der katholischen Kirche, gegenüber der protestantischen, eine Stütze bieten konnte; man ging also auch nicht mit ausschliessendem Eifer gegen sie los, umsoweniger, als sie vorchristlich waren und eine spätere Entstellung des Urchristenthums nicht verschulden konnten. Allein principiell und consequent durfte das „Wort Gottes“ allein als Richtschnur gelten, und es musste auch die Ausscheidung der Apokryphen erfolgen. Luther's Verfahren war hier, wie in vielen Punkten, ein verständig vermittelendes, die Geschichte achtendes, die schroffste Consequenz vermeidend. Entsprechend der nachgewiesenen Stellung bei der Entstehung des Christenthums, versagte er ihnen die volle Aufnahme, aber duldete sie dennoch. Sie erhielten von ihm eine eigene abgesonderte Stellung zwischen der jüdischen Bibel, der sie früher angereiht waren, und den christlichen Urkunden, und wurden als Bücher bezeichnet, „welche der heiligen Schrift nicht gleich zu achten und doch nützlich und gut zu lesen sind.“ Während Luther hiermit dem kirchlichen Bewusstsein die volle Consequenz wie auch den eigenen Grundsatz, nur auf dem Ansehen der wirklichen Bibel zu fussen, zum Opfer brachte, vergass die katholische Kirche, nach dem Geschicke, dem sie seit der Reformation immer mehr verfiel, alle Masshaltung, erklärte die Apokryphen für heilig und kanonisch und belegte alle Diejenigen mit Bann und Fluch, die daran zweifelten. Ihrerseits gingen auch die härteren reformirten Parteien etwas weiter, ohne sie jedoch auszuschliessen, und die schroffste Richtung, die der schottischen Presbyterianer, sagte auch nun, sie „dürften keine andere Autorität in der Kirche Gottes haben noch anders betrachtet und angewandt werden als andere menschliche Bücher.“ Da nun in der Stellung dieser Bücher sich eine Unterscheidungs-

lehre zwischen Katholiken und Protestanten feststellte, und deren Beurtheilung bei diesen der menschlichen Kritik überlassen blieb, so fand man von protestantischer Seite auch bald hie und da Manches an ihrem Inhalte auszusetzen. In Bezug auf Sirach wurde getadelt, dass er in Cap. 24 sich von der Weisheit mancher Ausdrücke bediene, die sie als geschaffen darstellten; unter der Weisheit aber verstanden die Christen den Logos, d. h. Christus, und der musste unerschaffen sein. Ferner lasse er am Ende von Cap. 46 Samuel nach seinem Tode wirklich dem Saul erscheinen, — als wenn Dies nicht auch der Wortsinn in 1. Sam. 28 wäre! Wichtiger erschien noch das dritte Bedenken, dass in Cap. 48 die Erwartung einer persönlichen Wiederkunft ausgesprochen werde, während die Verheissung am Ende Maleachi's nicht den Elias persönlich meinen müsse, sondern nur einen Propheten, der in seinem Geiste auftreten werde; einer solchen Erklärung aber der Stelle in Maleachi, gegen den Wortsinn und Sirach, bedurfte man, um Johannes den Täufer als Vorläufer Christi bezeichnen zu können, ohne ihn ganz und gar mit Elias identificiren zu müssen. Am Buche der Weisheit ward der geschraubte Styl getadelt, und bedenklich erschien die Stelle 8, 20 worin man einen heidnischen Glauben von der Präexistenz der Seele zu finden glaubte. Auch das Buch Judith erregte Bedenken, da in demselben die That Simeon's und Levi's gepriesen und als nachahmungswürdige Heldenthat geschildert wird, und so sei denn Judith selbst „von Mord, Lüge, Unzucht, Meineid und Entheiligung des göttlichen Namens" nicht fern gewesen, während sie in jenem Buche als Heldin gepriesen wird. Noch mehr aber wurden die Apokryphen dadurch verdächtig, dass die Katholiken aus ihnen Belegstellen für katholische Lehren zu schöpfen unternahmen; das Buch Tobias diente als Beweismittel für die Schutzengel, der Schluss des Cap. 12 des 2. Buches der Makkabäer bezeugte die Sitte der Fürbitte für die Todten. Diese Ausstellungen führten daher nicht selten zu einem scharfen Worte wider die Apokryphen sowie das Wort Calvin's, es würden aus ihnen die Hefen geschöpft; allein im Ganzen erhielten sie sich doch in herkömmlicher Schwebe.

Dieses Verhältniss änderte sich im Ganzen auch nicht bei dem Erwachen einer unbefangenen Bibelkritik. Die durchgreifende Scheidung zwar, welche auf „dem alten missverständlichen Begriffe der Inspiration" beruhte — wie sich neuerdings Hupfeld ausdrückt —, musste zwar mit der Erkenntniss von jener „Missverständlichkeit" aufgegeben werden, und diese freiere Ansicht ist Eigenthum der evangelischen Kirche geworden und geblieben. Die alte strengere Ansicht von der Inspiration wurde zwar, wie

Bleek sagt, auch in neuester Zeit theilweise selbst von gelehrten protestantischen Theologen gehegt und geltend gemacht, könne aber „als von der Mehrzahl der wissenschaftlichen deutschen Theologen der evangelischen Kirche aufgegeben betrachtet werden.“ Nach dieser freieren Auffassung sind die Schriften des A. T. demnach in verschiedenem Grade als kanonisch zu betrachten, einzelne nur in einer sehr untergeordneten, ja fast die Gränze des Kanonischen überschreitenden Weise, das mosaische Gesetz sei nur für die Juden gegeben, der „Erlöser“ habe in Matth. 5, 17 sicher nicht sagen wollen, dass das jüdische Gesetz im neuen Bunde eine immerwährende Geltung haben solle. Höher stünden die Propheten, aber auch dort sei der Strahl der göttlichen Erleuchtung durch die menschliche Persönlichkeit und Schwachheit überall durchbrochen. So ungefähr lauten die Aeusserungen Bleek's aus neuester Zeit. Diese beiden Namen (Hupfeld und Bleek) beweisen zur Genüge, wie unrichtig es ist, wenn man diese Anschauungen mit wegwerfend vornehmem Seitenblicke als rationalistisch bezeichnet, da dieselben mit Entschiedenheit von den Vertretern einer wissenschaftlichen Theologie unter den Protestanten festgehalten werden, welche sich gewaltig gegen den Rationalismus steifen und die daher auch von Hengstenberg keineswegs als „Aufkläricht“ weggeworfen werden, vielmehr „versagt er Bleek nicht alle Achtung und Anerkennung, will dessen Aufrichtigkeit und Wohlmeinen in keiner Weise zu nahe treten“, wenn er sich auch verpflichtet fühlt, gegen ihn offen „heranzugehn.“ — Durch solche Behauptungen nun wird die Gränze zwischen kanonischen und apokryphischen Büchern eine fliessende, und es wird Einzelnen von diesen nachgerühmt, dass sie „auf reinere Weise vom theokratischen Geiste durchdrungen seien“ als einzelne Theile des hebräischen Kanons, Sirach und das Buch der Weisheit stehe höher als z. B. das Hohelied. Die freiere christliche Richtung liebte daher manches apokryphische Buch ganz besonders, sie glaubte auch aus ihnen die Lehre ziehen zu können, dass man zur Zeit ihrer Abfassung an einen Messias und ein messianisches Reich gar nicht oder wenig gedacht habe. Bei allen diesen Gründen zur Erhebung der Apokryphen blieb selbst der Rationalismus doch bei der Behauptung, dass sie im Ganzen auf einer niederen Stufe stehen als die kanonischen Bücher, dass diese — „edlere Erzeugnisse des jüdischen Geistes seien.“ Nun war aber der sich wieder erhebenden engherzig-orthodoxen evangelischen Richtung, die ihre Waffen in gleicher Weise nach rechts, gegen die katholische Kirche, und nach links, gegen die freisinnige Richtung in der eigenen Kirche zu führen sich berufen hielt, der Sporn gegeben, dieser bedrohlichen Ueberschätzung

der Apokryphen mit aller Schärfe entgegenzutreten, und wie schon früher die Presbyterianer den schärfsten Ausdruck für sie gebrauchten, so pflanzten auch jetzt die Engländer die Fahne auf. Die britische Bibelgesellschaft liess nun ganz in den von ihr ausgehenden Bibelausgaben die Apokryphen weg, hatte aber keine Bedenken getragen, die Bibelgesellschaften auf dem Festlande zu unterstützen, wenn sie auch Bibeln mit Apokryphen verbreiteten. Dagegen erhob sich im Jahre 1826 eine lebhafte Opposition von Schottland aus. Die Edinburger Gesellschaft und einige Presbyterianer mit ihrem Anhange drangen darauf, alle und jede Gemeinschaft mit den Verbreitern von „niederen Lügen und elenden Erdichtungen" abzubrechen; alle ihre Agenten, die Apokryphen verbreitet hatten, zu entlassen und öffentliche Busse wegen der bisherigen untreuen Verwaltung der Fonds durch das Comité zu thun. So weit ging nun zwar die Londoner Gesellschaft nicht, aber beim entschiedenen Ausschlusse blieb es. In Deutschland war damals die engherzige Partei kaum vorhanden, jedenfalls nicht stark genug, um etwas Aehnliches zu versuchen. Die Zeiten haben sich geändert; englisches Geld und innere Reaction haben nun auch in Deutschland Hass gegen die Apokryphen ausgesäet. Es sind in neuerer Zeit mehrere Schriften gegen dieselben erschienen, und ein Preis wurde ausgesetzt für den besten Angriff gegen sie! Natürlich fehlte es nicht an Preisbewerbungs-Schriften; 19 liefen ein, zwei wurden gekrönt, gedruckt, gratis vertheilt, und noch eine dritte ist gleichfalls im Drucke erschienen. In diesen Schriften wird mit wahrhaft zelotischer Wuth über die Apokryphen hergefahren; die in ihnen herrschende Betrachtungsweise, sagt man, lagere sich wie eine finstere Wolke, wie eine dunkele Nacht über die Kirche, diese solle endlich erkennen, was zum Heile und zum Frieden der ihr anvertrauten Seelen diene, „damit nicht durch Schuld dieser Schriften noch manches Blut zum Himmel um Rache schreie"! Sie werden als der Ausdruck „des falschen messiasfeindlichen Judenthums", als „Repräsentanten einer ähnlichen verkehrten Richtung in der Geschichte der Alt Testamentlichen Oekonomie, wie der Rationalismus in der evangelischen Kirche sei" verschrieen, sie verträten den Götzendienst des Gesetzes, enthielten die in der Entwickelung begriffenen Keime jenes Fanatismus des Gesetzes, der „den Herrn der Herrlichkeit ans Kreuz gebracht" habe. Gegen solches fanatische Geschrei ist die ruhig würdigende eingehende Abhandlung von Seiten Hengstenberg's um so mehr wohlthuend, als sie dafür spricht, wie tief in der deutschen Theologie der Geist wissenschaftlicher Forschung eingedrungen ist, dass selbst die Hengstenberg'sche Richtung den Versuchen der einseitigsten Reaction sich

entgegensetzen muss. Ueberhaupt locken die masslos gesteigerten Reactionsgelüste auch die ruhigsten Männer, die früher die Reaction nicht gestört, sich mit ihr vertragen haben, ja sogar jene, welche sie selbst früher angeführt, auf den Kampfplatz gegen sie, und die von beiden Seiten aufgesuchten Widersprüche in den gegenseitig bekämpften Systemen nützen, um die halben Lösungsversuche, an denen man sich so lange begnügt hatte, in ihrer Nichtigkeit aufzuweisen.

Lassen Sie mich noch einer untergeordneten neuen Erscheinung gedenken, die mir soeben zu Gesicht kommt; es ist eine Ausgabe der Kinnoth, besorgt in Wien durch S. G. Stern. Dass diese Liturgien-Ausgaben fortwuchern, ist bei dem Stande des grösseren Theils der Judenheit natürlich, und es ist dann gut, wann sie in die Hand verständiger Herausgeber fallen, die solche Ausgaben benützen, um auch der Wissenschaft einen kleinen Dienst leisten zu können. Auch Stern hat nun zu den Klageliedern den Commentar Khasspi's gegeben mit einigen eingeklammerten Erläuterungen zu dessen philosophischem Style, am Schlusse auch einige literar-historische Notizen beigefügt. Diesen Commentar hatte schon Reggio veröffentlicht, und er hat keine solche Bedeutung, dass er jetzt schon zum zweiten Male auftrete, wenn er auch hier nach neuen Handschriften revidirt ist; doch mag er hingenommen werden. Mit diesen philosophischen Erklärern ist es nun ein eigenthümlich Ding, wie sie so heimlich thun, überall tiefe Weisheit ahnen lassen, wo am Ende doch nicht viel dahinter ist; die Exegese im eigentlichen Sinne des Wortes haben sie wenig oder gar nicht gefördert. Dabei ist nicht zu verkennen, dass Khasspi zu den sprachkundigsten unter ihnen gehört. Die angefügten literar-historischen Notizen geben nach Handschriften Namen der Verfasser einzelner Kinnoth an. Zu dem bekannten שבת סורו מני des Kalir wird bemerkt, dass es unvollständig sei und, alfabetisch geordnet, nicht mit dem Samekh wie bei uns, sondern mit dem Alef, wie der Herausgeber in Handschriften gefunden, beginne; diese Bemerkung glaube ich schon längst gelesen zu haben.*) Auch Juda ha-Levi's Zionide erfreut sich einzelner Bemerkungen, und da werden „Neuigkeiten“ mitgetheilt, die schon vor zwei Jahren durch mich veröffentlicht worden. Im Namen Josef Schwarz' wird als höchst beachtenswerthe Conjectur mitgetheilt, es müsse statt ולפני אל in einem Worte heissen: ולפניאל, worunter der Ort gemeint sei, an welchem Gott Jakob erschienen. Das hätte

*) Vgl. Luzzatto im Orient, 1854 Lbl. 43, S. 683 ff.

man schon längst aus dem Zusammenhange erkennen sollen, so findet sich's in einer Prager Ausgabe vom Jahre 1806; wie ich bereits in meinem „Divan" bemerkt und wonach ich auch übersetzt habe. Selbst die abweichenden Lesarten, die Luzzatto in der Einleitung zu seinem Bethulath bath Jehudah gibt — einer Schrift, auf welche doch Stern selbst verweist —, sind in dem Abdrucke nicht berücksichtigt. So erben sich die falschen Lesarten fort, und alle gelehrten Forschungen nützen Nichts!

Fünfter Brief.

Breslau, 18. August 1853.

G. Fr.! Ich habe nun die Abhandlung Hengstenberg's „Der Apokryphenstreit" zu Ende gelesen und kann mein früheres Urtheil nur bestätigen. Die einseitigen Gegner dieser Bücher gehen hier mit einer scharfen Kritik zu Werke, die sie bei den kanonischen verwerfen, während Hengstenberg wieder eine Unbefangenheit an den Tag legt, die er wiederum bei den kanonischen scharf tadeln würde, und doch zeigen auch hier seine Entschuldigungen, dass er des richtigen kritischen Standpunktes entbehrt und sich in die Zeit der Abfassung nicht genügend versetzen kann. Ich hebe bloss zwei Punkte hervor. Die Gegner werfen u. A. dem Buche der Weisheit vor, dass dessen Verfasser sich „betrügerischer Weise" für Salomo ausgebe, indem er Cap. 7 und 9 Salomo redend anführe. Dagegen meint Hengstenberg, Dies sei blosse Einkleidung; wer in so später Zeit und in griechischer Sprache geschrieben, musste sich schon dadurch vor dem Verdachte gesichert halten, dass er sein Erzeugniss dem Salomo unterschieben wollte. Er sprach vielmehr seine Ueberzeugung in der Form aus, dass Salomo, wenn er von den Todten auferstände, nicht anders als also zu dem Geschlechte dieser Zeit reden würde; das Buch als solches werde übrigens mit keinem Worte Salomo als Verfasser beigelegt, erst weit in dasselbe hinein werde Salomo redend eingeführt, es finde sich keine auf Salomo hinweisende Ueberschrift, wie in Sprüche, Hohelied, Psalmen 72 und 127. Dürfte man überhaupt so ohne Weiteres zufahren mit solchen Anklagen, so müsste man noch viel mehr Koheleth verurtheilen. Denn das mehrere Jahrhunderte nach Salomo, in den Zeiten kurz vor Esra und Nehemia geschriebene Buch hat eine Ueberschrift, in der „für die oberflächliche Auffassung" Salomo als Verfasser genannt wird. Allein es sei auch

dort blosser Schein, der Verfasser zeige, es handle sich bloss um eine Einkleidung, indem er Salomo nicht mit seinem Eigennamen, sondern als Koheleth nennt, als Predigerin, als predigende Weisheit. Salomo kommt ihm nicht als Individuum in Betracht, sondern nur nach seinem beseelenden Principe, nicht nach seinem realen, sondern nach seinem idealen Charakter, er will ihm nur in den Mund legen, was er in seinem Geiste dem Geschlechte seiner Zeit zu sagen hatte. Sie sehen, wie sich hier Unbefangenheit mit Befangenheit mischt. Allerdings wurde dieses Unterschieben von Schriften unter berühmte Namen nicht in betrügerischem Sinne geübt, man glaubte im Geiste jener Männer zu sprechen und gab daher auch seinem Buche gerne durch diesen Namen die Aussicht auf grössere Einwirkung mit, aber darum sind die Verfasser doch weit entfernt, Andeutungen zu geben, dass sie nicht die sind, die sie zu sein vorgeben; sie verrathen sich unwillkürlich, aus Mangel am Talente künstlerischer Composition, aber nicht mit Absicht, im Streben redlicher Belehrung über die Art, wie sie ihre Unterschiebung nennen. Der Verfasser des Koheleth nennt Salomo mit diesem Namen, weil derselbe für seine Zeit den Charakter angibt, wie man sich den mythisch zum Prototype der predigenden Weisheit gewordenen Salomo dachte, nicht aber um anzuzeigen, er sei eigentlich nicht der wirkliche Salomon, er verstecke sich bloss hinter ihm, rede nur in seinem Geiste. Ebenso ist das Gewicht, welches auf die Ueberschriften gelegt wird, ein Zeichen von Mangel an unbefangener Kritik. Hingegen ist das offene Zugeständniss von der späteren Abfassung Koheleth's ein Beweis, wie in der protestantischen Theologie die wissenschaftliche Erkenntniss so feststeht, dass auch eine extrem-orthodoxe Richtung sich ihr nicht zu entziehen vermag. — Wenn dem Buche Tobia viele geographische, chronologische und historische Verstösse vorgeworfen werden, viele unwahrscheinliche und verdächtige Angaben, der Ausspruch des Engels: ich bin Asariah, des grossen Chananiah Sohn, aus Deinen Brüdern, als eine Lüge bezeichnet wird, die Tödtung der sieben Männer durch Asmodai und die Vertreibung desselben durch eine Fischleber aber als Aberglaube, so meint Hengstenberg wieder, der Verfasser habe erstere „absichtlich" nicht gemieden, weil er nicht Geschichte, sondern lehrende Dichtung geben „wollte", der Engelsausspruch müsse nach dem poetischen Charakter des Buches aufgefasst werden, und gegen den Vorwurf der Beförderung des Aberglaubens bemerkt er, der Verfasser habe „absichtlich" eine möglichst krasse Darstellung gewählt, damit Niemand die Dichtung verkennen könne; zu Grunde liege derselben aber eine tiefe sittliche Idee. Man glaubt wirklich,

unsere unkritischen philosophischen Rabbiner über die Haggadoth sprechen zu hören!

Im Allgemeinen bleibt Hengstenberg seiner Stellung treu. Während eine extreme Partei mit schroffer Consequenz Personen wie Bücher ausscheiden will, die nicht ganz mit ihr gehn, die Union mit den Reformirten brechen, das Dulden der Apokryphen in der Schwebe aufheben will, will auch er die Zügel straff anziehen, aber das historisch Gegebene, auch wenn es erweiternd ist, nicht geradezu vernichten, und so sehen wir ihn immer bemüht, seinen Frieden mit den Ergebnissen der Geschichte und der kritischen Wissenschaft zu machen. Das mögen wir als ein gutes Omen für die Zukunft der unbefangenen Wissenschaft im Gebiete des Glaubens betrachten, wenn selbst ein Haupt der Orthodoxie, wie Hengstenberg es ist, zu solchen Concessionen sich gezwungen sieht. Dass in den weiter vom orthodoxen Centrum abstehenden Nuancen, die auch entschieden conservativ sein wollen, die Wissenschaft ihre Resultate noch tiefer eingeprägt hat, habe ich Ihnen früher in Aeusserungen von Bleek und Hupfeld nachgewiesen, und auch im neuesten Hefte der theologischen Studien und Kritiken, dem 4. dieses Jahres, spricht sich der Kirchenhistoriker Gieseler gegen eine am Ende kleine Partei aus, welche sich aber des grossen Wortes bemächtigt hat und die uns wieder in das 17. Jahrhundert zurückzuführen drohe.

Uebrigens sollten endlich die Apokryphen auch mehr in den Kreis der jüdisch-literarischen Studien gezogen werden, indem aus ihnen die geistigen Zustände der vormischnaitischen Zeit ersichtlich werden. So ist auch Josephus noch immer nicht die Aufmerksamkeit zugewendet worden, die ihm gebührt und die ihm von Christen gewidmet wurde. Da hat Creuzer in demselben Hefte der Studien und Kritiken einen 3. Brief über denselben, der zwar bloss abgerissene Einzelnheiten bespricht, aber durch seine reiche Literatur beachtenswerth ist und die unaufhörliche allseitige Beschäftigung mit demselben documentirt. Auch Lutterbeck in seinem, wie ich nach Anzeigen zu schliessen berechtigt bin, gründlichem Buche: die neutestamentlichen Lehrbegriffe, beschäftigt sich eingehend mit ihm. Nicht minder sucht derselbe hier ausführlicher der Aufgabe zu genügen, die jüdischen geistigen Zustände vor der Entstehung der Christenthums tiefer als Dies gewöhnlich geschieht, einzugehen. Wie sein Recensent in der genannten Zeitschrift, Thiersch, sagt, thut ihm die Kenntniss des Thalmuds treffliche Dienste, indem er die Mischnah zur Charakteristik besonders der pharisäischen Ethik zur Hülfe nimmt. Nun will ich wohl glauben, dass er die Surenhus'sche Mischnah-Uebersetzung benutzt habe, aber kaum dürfte auch er

von dem Tadel ausgeschlossen werden, den Thiersch im Allgemeinen ausspricht, dass die Kenntniss des Thalmud unter den (christlichen) Theologen, nicht eben zur Ehre der christlichen Theologie, noch immer allzu selten sei. Wie wenig er mit dem gegenwärtigen Standpunkte der jüdischen Forschungen bekannt ist, beweist, dass er eine Darstellung des kabbalistischen Lehrbegriffs zur Zeit der Entstehung des Christenthums gibt nach Molitor, Frank und Joel, wo das Buch Jezirah und der Sohar der Betrachtung unterzogen werden, als Verfasser des ersteren Akiba und als Begründer des letzteren Simon ben Jochai bezeichnet wird. Ich glaube, dass ihn auch hier der allgemeine Tadel des Recensenten trifft, dass die alltägliche Bildung von der Kabbalah sehr wenig wisse und gar Nichts verstehe! Solange christliche und jüdische Studien nicht in voller Wechselwirkung stehen, bleiben beide zurück.

Den 9. September.

Ich habe Ihnen in meinem vorigen Schreiben an Stern's neuer Ausgabe der Kinnoth gezeigt, wie die alten Fehler sich forterben. Nun noch ein drolliges Beispiel, wie neue Fehler sich verbreiten, wenn sie von einer „Autorität" begangen werden. Das שבת סורו מני ist eines der wenigen Klagelieder, die bei der Wiener Liturgie Gnade gefunden haben und daher auch von Mannheimer übersetzt wurden. Nun übersetzt M. die Stelle: צוד נצרת לעורר מדני צעק עמי בימי בן דיני צדיק הוא ה' folgendermassen: „Du hieltest die Wache, riefst sie auf, dass sie mich richten, und mein eigenes Volk, das schrie, als sie das Urtheil sprachen über mich: Gott, der ist gerecht!" Der gute M. weiss Nichts von dem gefürchteten Haupte der sicarii, Eleasar ben Dinai, über den Mischnah Sotah 9, 9 (vgl. Khelim 5, 1 und bab. Baba bathra 27a) und Josephus Alterthümer XX, 6, 1 und 8, 5, vom jüdischen Kriege, II, 12, 4 und 13, 2, Nachricht geben. Es muss übersetzt werden: „Du wachtest selbst, meinen inneren Streit anzuregen, da schrie in den Tagen ben Dinai's mein Volk: etc." Das schleppt sich nun durch alle Kinnoth-Ausgaben mit deutscher Uebersetzung fort, denn überall wird für diejenigen Stücke, die M. übersetzt, dessen „classische" Uebersetzung mit oder ohne Erwähnung beibehalten.

Doch beschäftigen wir uns nun mit einem Gelehrten, und zwar einem sehr anspruchsvollen, nämlich Dr. Goldenthal, Professor, Mitglied der Academie und gelehrter Gesellschaften zu Leipzig, Paris und London! Nehmen wir seinen 1851 er-

schienenen Katalog zur Hand, der den Titel führt: Die neuerworbenen Handschriften hebräischer Werke der k. k. Hofbibliothek zu Wien. In diesem verschwenderisch ausgestatteten Kataloge wird mit einer Gründlichkeit geprunkt, die die Kritik wahrhaft herausfordert; nehmen wir die Herausforderung an! Betrachten wir zuerst einige chronologische Daten! Da wird I, S. 1 der 15. Thischri (5) 253 mit 1493, XVI, S. 28 Neumond des Tebeth 5393 mit December 1633, also mit ausdrücklicher Angabe des Monats, und XXIX, S. 54 Khislew (5) 324 mit 1564 identificirt! Der gründliche Mann weiss nicht, dass das mit Januar beginnende Jahr nicht dem mit Thischri beginnenden entspricht, vielmehr das neue christliche Jahr erst in Tebeth beginnt, die drei ersten Monate also des neuen jüdischen Jahres stets noch im alten christlichen sind, daher hier überall ein Jahr weniger anzusetzen ist: 1492, 1632 und 1563! Da wird XXX, S. 54 ein Datum הע"ז לפ"ק einfach als 5077 genommen, ohne zu bedenken, dass לפ"ק eben bedeutet, dass die Tausende fehlen, ה' daher nicht als Bezeichnung für diese betrachtet werden kann. In der That halte ich das Datum für falsch gelesen; denn das Sefer ha-Nefesch des Schemtob Falaquera, der gegen 5040 = 1280 geschrieben, ist wohl kaum in Italien bereits 5077 = 1317 abgeschrieben worden, vielmehr ist wohl שע"ז oder שט"ז zu lesen, und der Abschreiber Abraham ben David ist aus der im 16. und den folgenden Jahrhunderten geachteten Familie Provenzale und selbst bekannt. — XXXVIII, S. 69 wird das ס' משפטי הכוכבים gemäss den Worten des Abschreibers dem Charisi beigelegt; der Abschreiber sagt nämlich: אתחיל בע"ה חכמת ר' יהודה חריזי · · · אשר חבר אותם ואישר משפטיהם חניהם (?מחניהם) וכתותיהם בחצריהם ובטירותם יהודה בר שלמה חריזי טולטולי בירח שבט בשנת נביא. Die Jahreszahl giebt nun Goldenthal: d. i. 63 (1303), während Charisi schon 1218 seinen Thachkhemoni geschrieben, schon bei Lebzeiten des Maimonides, also vor Ende 1204 dessen Commentar zur Mischnah übersetzte und überhaupt schriftstellerisch thätig war und wahrscheinlich 1232 schon todt war, da er bei dem Kampfe über Maimonides Werke nicht mit auftritt. Wäre hier wirklich Charisi zu verstehen, so dürfte nicht 5000, sondern blos 4900 supplirt werden, und die Jahrzahl wäre 1203! Allein später (S. 71) heisst es ausdrücklich: אמר המחבר ר' יהודה הכהן בר שלמה הכהן נב"ת מטוליטולה. Charisi war aber nicht Khohen, vielmehr ist Juda ben Salomo Khohen aus Toledo bekannt als Verfasser des Midrasch ha-Chokhmah, und ihm gehört wirklich auch das Mischpate ha-Khokhabim an, wie es schon de Rossi ihm beilegt. Nun zuvörderst noch einige Kleinigkeiten, bevor wir an die grossartigen Versehen

gehen. XXXIV, S. 58 wird eine Stelle aus dem Codex angeführt, die lautet: סכום מסכתות המשנה ס"א וסכום פרקיה תקכ"ד וסכום הלכותיה ד' אלפים ורמ"ט, und das wird übersetzt: „Die Gesammtzahl . . . der einzelnen Gesetzesentscheidungen ist etc.“ Halachoth sind hier aber die einzelnen Mischnah's, wie sie auch in den Ausgaben der jerusalemischen Gemara heissen und wie die einzelnen Paragraphen in Maimonides' Codex und dgl. genannt werden. Ein Anhang folgt mit Ergänzungen zum Krafft'schen Kataloge. Da heisst es zu CLII, S. 86: „Der Verfasser nennt selber in der Vorrede diese Abhandlung mit dem Ehrentitel: המאמר הנכבד, welches wir aber nicht mit dem Kataloge „vorzügliche Abhandlung“, übersetzen, sondern wir beziehen den Titel הנכבד auf den Richter, für den dieselbe geschrieben wurde. Man dürfte also sagen: Abhandlung für den Hochgeachteten.“ Was meinen Sie zu dieser gelehrten Berichtigung? — Der gelehrte Mann fährt dann fort: „Das Wort צבי, welches in der Unterschrift des Uebersetzers nach בן תבון im Kataloge ausgelassen ist, bedeutet wahrscheinlich nichts Anderes, als eine Euphemie für den genannten Grossvater desselben, abgekürzt von צדיק בגן עדן ישכון.“ Ach, was man mit grossen Gelehrten aussteht, denen es zu geringfügig ist, zu wissen, dass צבי heisst: צדיק באמונתו יחיה! Statt sich mit solchen Lappalien abzugeben, macht ein tiefgelehrter Mann, wie Goldenthal, ganz andere neue Entdeckungen. Bis jetzt hat die in Unwissenheit versunkene Welt geglaubt, 1440 sei die Buchdruckerkunst durch Guttenberg entdeckt worden, die ersten hebräischen Bücher seien 1475 in Italien erschienen (ein Lissaboner Druck von 1473 ist nicht constatirt); Gelehrte, wie Goldenthal wissen darüber ganz anderen Aufschluss zu geben. Er beschreibt XVIII, S. 33 ein Mspt. des זהר הרקיע von Simon ben Zemach, das 1535 geschrieben worden. Da heisst es nun: „Noch ein Umstand ist nicht ausser Acht zu lassen, woraus zu schliessen wäre, dass unser Codex von einem bereits gedruckten Exemplar und zwar einer früheren Ausgabe“ — nämlich als der zu Constantinopel 1515 — „oder der Urausgabe copirt worden sei. Zu Ende des 2. Theiles dieses Werkes nämlich, Bl. 762, liesst man folgende Nachschrift: והיתה השלמת הרפסת הס' הזה בעיר אלגזאיר היא עיר גרותנו בשני לחרש סיון שנת חמשת אלפים ומאה ושבעים ושבע ליצירה, es wurde beendigt der Druck . . . . 5177 . . . . (1417).“ Offenbar gehört diese Nachschrift dem Verfasser selbst zu, denn die des Schreibers folgt noch nach, woraus also zu entnehmen, dass das Werk bereits 1417 in Algier gedruckt wurde und zwar unter den Augen des Verfassers. Von dieser Ausgabe wäre also augenscheinlich unser

Codex eine Copie. Demnach müsste man die Bibliographen, worunter selbst de Rossi, berichtigen, welche nur von der Constantinopeler Ausgabe als einer ersten wissen und das Werk vom Verfasser im Jahre 1417 geschrieben sein lassen. Die erste Ausgabe ist vielmehr nach Besagtem in Algier und zwar vom Verfasser selbst veranstaltet worden und das Jahr 1417 bezeichnet die Beendigung des Druckes desselben.“ Also eine neue Entdeckung. Der Druck schon 1417, ja sogar der Druck hebräischer Bücher und zwar in Algier! Ein schlichter Mensch hätte gesagt, der Abschreiber habe unwissend und irrthümlich das הדפסת eingeschoben; gründliche Gelehrte gehen aber anders zu Werke. — Ein anderes Beispiel gründlicher Forschung! Cod. V wird S. 5 ff. so beschrieben: „Es ist ein anonymes Stück, denn es fängt ohne Titel und ohne Anrede(!) des Verfassers an.“ Das ist freilich traurig, denn dadurch sind gründliche Gelehrte ganz rathlos. Nun wird mitgetheilt, dass David Kimchi, Elias Levita, Chajug, Abulwalid und einmal (zu Hiob 6) der „Fürst und Arzt Isaak Benbanast“ angeführt werden, und endlich wird Anfang und Schluss eines jeden Buches von der Genesis bis zur Chronik angegeben und geschlossen: „Im Uebrigen lässt sich überhaupt sagen, dass diese Arbeit eine nicht werthlose ist.“ Und alles Dies hat Herrn Goldenthal es nicht möglich gemacht, den Verfasser dieser nicht werthlosen Arbeit zu ermitteln. Mir steht nicht die ganze Handschrift zu Gebote, sondern bloss was Goldenthal davon gibt, ich will Ihnen aber doch Buch und Verfasser nennen, es ist Mikhlal Jofi von Salomo aben Melekh; dieses verbreitete und bekannte Buch, vielleicht hie und da etwas abgekürzt!*)

Den 22.

Die kurze Notice des jungen Luzzatto über einige jüdische Grabsteine aus dem 13. Jahrhundert, die in Paris aufgefunden wurden, in besonderem Abdrucke aus den Denkschriften der französichen antiquarischen Gesellschaft, ist an sich zwar von geringer Bedeutung, ist aber doch mit derselben Gründlichkeit und Genauigkeit gearbeitet, wie seine frühere Notice über Chasdai ben Isaak Schaprut. Diese ist ein schöner Beitrag zur genaueren

---

*) [Auf diese Kritik folgte als Fortsetzung des 5. Briefes d. d. 18. eine längere Besprechung einiger Schriften und Briefe des Abraham Firkowitsch. Sie ist hier weggelassen, weil sie, wenn auch mit Abkürzungen, Jüd. Ztschr. XI, S. 147—151 benutzt worden ist.]

Kenntniss der ersten Blüthezeit jüdisch-spanischer Literatur, die durch diese Schrift, durch Munk's Arbeit über Abulwalid, durch Dukes' Nachal Kedumim nun eine ganz neue Beleuchtung erfahren hat. Chasdai, Menachem — durch die Aufklärungen in S. D. Luzzato's Beth ha-Ozar — und Dunasch, deren Schüler, Samuel der Fürst — für den auch Dozy in einer, mir noch nicht bekannten, nach einem arabischen Schriftsteller gearbeiteten Histoire de l'Afrique, Leyden 1848—51, I, S. 81—103 neue Thatsachen mittheilt — und Abulwalid werden uns nun genauer bekannt, und eine übersichtliche Gesammtbearbeitung mit Benützung dieser neuen Quellen würde diese Exegese und diese Männer erst in ihrer rechten Bedeutung hervortreten lassen. Mein Gabirol, für den ich von Steinschneider neuerdings noch Einiges erhalten, reiht sich ihnen an. Das Nachal Kedumim von Dukes enthält Treffliches, und trotz mancher Flüchtigkeit ist man Dukes für die Zusammenstellung so vieler Seltenheiten vielen Dank schuldig. Auch von Edelmann ist wieder ein Schriftchen erschienen: Dibre Chefez, aber mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

Ich habe nun auch das neugedruckte — wann, weiss ich freilich nicht, da ein Titelblatt fehlt, aber wahrscheinlich auch um 1838 — karäische Büchlein „Emunah Omen“ durchgelesen und finde mich in meinen Erwartungen, die beim ersten Anblicke desselben über das Gewöhnliche hinausgingen, nicht getäuscht. Hier sehe ich den Anfang einer gesunden thalmudischen Kritik, freilich nur den Anfang, freilich einer thalmudischen Kritik, die ihre Ausbreitung eigentlich bereits bei den Rabbinen gefunden, die hier nicht erweitert und nicht tiefer begründet ist, deren Material aber doch zusammengefasst und zu einem neuen Resultate hingeführt wird, und schon die Auffindung und Benützung der rechten Elemente zeugt von gesundem Sinne. Doch ich will methodisch zu Werke gehen. Abraham b. Joschiah Jeruschalmi, der Verfasser unserer Schrift, lebte um 1712 — dies ist das Jahr der Abfassung des „Emunah Omen“ — in der Krim, in Kale, woher er auch Kali heisst, und auch den Beinamen Zalbi, einen auch sonst vorkommenden, wohl von einem Orte gebildeten Familiennamen, finde ich für ihn gebraucht. In seiner Jugend scheint er in Troki gewesen zu sein, wenigstens berichtet er, dass er zu dieser Zeit in den Händen eines Trokensers die Erklärung zu einem Ermahnungsliede des Aaron b. Josef von einem Trokenser Aaron gesehen — wahrscheinlich dem Aaron b. Juda, der auch sonst als Schriftsteller vorkommt, ohne dass jedoch dieser Erklärung Erwähnung geschieht —, doch ist auch möglich, dass jener Trokenser, bei dem Abraham diese Erklärung gesehen, zur Jugendzeit desselben in der Krim gewesen.

Auch bei Abfassung der vorliegenden Schrift nennt sich der Verfasser einen „Knaben“ נער, „der von seinem Orte entfernt umherpilgerte“; doch glaube ich nicht, dass diese Bezeichnung stricte zu nehmen ist, wenn wir ihm auch wegen dieses Ausdruckes kein hohes Alter um 1712 beilegen dürfen. Zeit und Umgebung waren bekanntlich keine sehr günstigen, und von einer höheren allgemeineren Bildung kann daher natürlich bei ihm keine Rede sein. Er ist schroff orthodox und der Philosophie entschieden abgeneigt, wie denn der vierte (letzte) Theil seiner Untersuchungen der Abweisung philosophischer Studien gewidmet ist. Allein er ist ein Gelehrter, und bei seiner Klage, dass ihm Commentare und Thalmudschriften fehlen, sehen wir doch die Früchte einer vielseitigen Belesenheit bei ihm. Das Gebiet des Rabbinismus, die thalmudischen Studien, die er hochachtet und empfiehlt, steht ihm weit offen. Der babylonische und jerusalemische Thalmud nebst Commentaren, Nathan b. Jechiel's Arukh, die Werke des Maimonides, die Thossafoth, Moses' aus Coucy Buch der Gesetze, das Werk des Mordekhai, die Novellen und Gutachten Salomo b. Addereth's, Nissim's b. Ruben und vieler Anderer, die methodologischen Schriften, wie Schimschon's Kherithuth, Jeschuah's b. Josef Halikhoth 'Olam, das Kelale ha-Thalmud, besonders das Sefer ha-Mizwoth des Maimonides nebst den Glossen des Nachmanides und der Vertheidigung Abraham Allegri's unter dem Titel: Leb sameach und Aehnliches sind ihm genau bekannt, nicht minder die philosophischen Werke, wie Juda ha-Levi's Khusari, die verschiedenen Werke Aben-Esra's, der Moreh des Maimonides, alle nebst Commentatoren, Albo's Ikkarim, Josef's b. Schemtob Schriften, besonders sein 'En ha-Kore, Arama's Akedah, Gabbai's Abodath ha-Kodesch und andere dieses Faches. Auch weniger bekannte, ungedruckte Schriften finden wir bei ihm. Er besass die Gutachten des Maimonides, 222 an Zahl — vielleicht bloss Druckfehler für 221, in welcher Anzahl sie David Conforte in's Hebräische übersetzt gesehen und auf welche sie sich auch in dem von Mordekhai Themmah übersetzten Originale belaufen —, und zwar bereits in einer Uebersetzung (wohl derselben, die Conforte kannte), einer richtigeren als der corrumpirten Themmah's, er kannte den Ozar nechmad, den Supercommentar zu Aben Esra's Pentateuch-Commentar, der sich auch hier als eifriger Rabbiner zeigt und daher nicht immer ganz säuberlich mit A. E. umgeht, und dessen Verfasser hier — nicht wie bei Firkowitsch — Moses heisst, Mordekhai Comtino, von welchem eine Dithyrambe über A. E., den Brief „achus“ des Josef Delmedigo, der erst neuerdings gedruckt worden und nun eine ältere Bestätigung findet, und noch manches Andere. Kurz, es

ist ein literarischer Reichthum in diesem kleinen Buche — es umfasst nämlich 49 ziemlich gross gedruckte Quartblätter — und ein so wohl gewählter, dass man sieht, man hat es mit einem Manne zu thun, der aus seinem reichen Vorrathe nur eben herauszugreifen hat und keineswegs Alles gibt, was er weiss, sondern nur soviel, wie er braucht und passend findet. — Er ist ein eifriger Karäer und in seiner Parteigesinnung keineswegs lax, er tritt vielmehr einer jeden Nachgiebigkeit gegen den Rabbinismus entschieden entgegen. Auch aus diesem Buche geht nicht undeutlich hervor, dass es Karäer gegeben, die das Verbot, das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen, zu einem völligen Verbote der Mischung von Fleisch und Milch zu erweitern sich mit den Rabbinen gefallen zu lassen wohl geneigt waren — und so wird ersichtlich, dass wirklich Josef Troki gegen 1600 und nicht sein Abschreiber 1786 diese Ansicht äussert; — Abraham weist sie zurück. Ausdrücklich gibt er als einen der Gründe zur Abfassung seines Werkes an, und zwar ist diese Absicht, nach seinen Worten, „mächtig wie der dahinfahrende Sturm, und beruht darauf der Grund meines Werkes“, weil sich „einige schmutzige Dornen finden in unserem Volke, die den Glauben unserer Weisen bezweifeln, nach zwei Seiten hin hüpfen, Einige gar sie bespötteln, wie auch Schabthai*) in der Einleitung zu seiner Abschrift des Eschkhol ha-Khofer sagt: „Da ich die Masse unserer Volksgenossen nach zwei Seiten hin hüpfen sehe, ohne zu wissen, worauf sie sich stützen sollen, Einige spotten auch und sagen, die Worte der Traditionsgläubigen seien ganz gut, die Karäer wichen von ihnen bloss aus Streit- und Herrschsucht, bewahre! . . .“**) Darum nun, da ich sicher weiss, dass solche Leute mit ihren Worten eine schwere Sünde begehen, eiferte ich für Gott und rüstete mich, ein Werk dieses Inhaltes zu verfassen, dass es den Mund der Kleingläubigen schliesse und den Widerspenstigen eine Warnung sei.“ Unter den Zweifelnden und dem Rabbinismus sich halb Zuneigenden sind offenbar Karäer zu verstehen, da ja bei Rabbaniten nicht von Zweifel am Karäismus, sondern nur von dessen Verwerfung die Rede sein kann, ihre Hinneigung zum Rabbinismus sich von selbst versteht; andererseits ist namentlich die Aeusserung Schabthai's, dass die Masse den Mangel an

*) Sicherlich Sch. b. Eliah aus Proto (מפרוטו), der (vor 1497 und zu der Zeit schon todt), wie Khaleb Afendopulo in Nachal Eschkhol berichtet, den E. ha-Kh. aus einem am Anfange defecten Exemplare abgeschrieben.

**) Den Nachsatz, als für seinen Zweck von keiner Bedeutung, hat unser Verfasser anzuführen unterlassen; das Folgende sind unstreitbar wieder seine eigenen Worte.

festem Vertrauen zum Karäismus theile, höchst merkwürdig, wenn hier von Karäern gesprochen wird. Sei dem wie ihm wolle, so ergibt sich jedenfalls Abraham's Eifer für den Karäismus und gegen den Rabbinismus hier wie durch das ganze Buch genügend zu erkennen. Dennoch ist sein Verhalten zur rabbinischen Literatur und sein Kampf gegen das rabbinische System ganz anders als gewöhnlich bei den karäischen Schriftstellern. Die rabbinische Literatur ist sein eigentliches Studium, er hat, wie er selbst sagt, sich stets vorzüglich mit dem Thalmud beschäftigt, und er war für dessen „grosse Lehrer und Bearbeiter" mit der vollsten Hochachtung erfüllt. Er sucht daher nicht Stellen auf, die er einer kleinlichen Kritik unterwerfen kann, nicht Aggadah's, die er wegen ihrer hyperbolischen Redeweise zu bespötteln vermag, wühlt nicht unter den zum Ueberdrusse besprochenen Differenzpunkten, wie in der Kalenderfrage und ähnlichen, nochmals herum: die Grundlagen des zugespitzten rabbinischen Systems sind es, die er untersucht, und er unternimmt die Nachweisung, dass diese Zuspitzung im Widerspruche mit dem ursprünglichen Rabbinismus stehe und von den einsichtsvollsten rabbinischen Lehrern selbst nicht getheilt werde. Lehrt der ächte Rabbinismus eine dem Moses am Sinai gewordene Tradition in dem Sinne einer von Gott unmittelbar ausgehenden allgemeinen und speciellen Belehrung, lehrt er das Vorhandensein traditionell fortgepflanzter Erklärungen der Bibel gleichfalls zuerst als von Gott mitgetheilt, lehrt er eine in der Bibel angeblich begründete Machtvollkommenheit einer willkürlich entscheidenden Menschheit, ferner eine biblisch begründete Autorisation zu willkürlichen Zuthaten? Das sind die Fragen, die er sich vorlegt, und er glaubt zu dem Resultate zu gelangen, dass die wahren Begründer und Träger des Rabbinismus selbst diese Fragen verneinen, dass bloss starke, leicht missverständliche Aeusserungen zu irriger Auffassung Veranlassung gegeben, dass der ächte Rabbinismus eigentlich gar nicht wesentlich vom Karäismus unterschieden sei, dass vielmehr dieser auf gleicher Grundlage mit jenem ruhend, den Ausbau nur gewissenhafter und besonnener ausgeführt habe, während der spätere Rabbinismus sich zur Ziehung unberechtigter Consequenzen habe fortreissen lassen. Zu diesen Untersuchungen geben ihm das Sefer ha-Mizwoth des Maimonides und die methodologischen Schriften die beste Anleitung, und es ist schade, dass dem wackeren Manne die treffliche Abhandlung des Jair Chajim Bacharach in Chawoth Jair über „Halakha le-Moscheh mi-Sinai" nicht zur Benutzung vorliegen konnte. Die genannten Punkte sind es in der That, welche die ächte Kritik, die Auflösung des Rabbinismus von innen heraus, anbahnen. Das Schwanken darüber in Thalmud

und den Rabbinen, ob ein Gegenstand traditionell sei, das Vorkommen von Entscheidungen im Widerspruche mit angeblich traditionellen Bestimmungen, die geringere Geltung, welche denselben im Verhältniss zu ausdrücklich biblischen Anordnungen eingeräumt wird, indem sie sogar mit neueren rabbinischen Vorschriften in gleichen Rang gestellt, selbst als solche (דברי סופרים, דרבנן) bezeichnet werden; ferner das Festhalten und Hervorheben der wörtlichen Schrifterklärung gegenüber der thalmudischen Deutung, während diese als blosse Anlehnung angesehen, das durch die dreizehn Interpretationsregeln Abgeleitete wiederum als bloss rabbinisch betrachtet wird; ferner die nicht seltene Entscheidung für eine Ansicht, die nicht der Majorität angehört, wo also nicht die Zahl der Anhänger, sondern der innere Werth einer Meinung, die Solidität ihrer Begründung den Ausschlag gibt, — endlich die sehr ungenügende biblische Begründung einer Macht der Späteren, nach eigenem Ermessen nun auf die Dauer bindende Anordnungen zu treffen: das sind Punkte, die zerstreut vielfach von den Rabbinen behandelt worden, aus denen man jedoch Folgerungen zu ziehen Scheu trug, ja wobei man sich befleissigte, die hervortretenden Blössen rasch zu bedecken. Unser Karäer hingegen stellt diese Untersuchungen geschlossen neben einander und sie dienen ihm zum Mittel, das rabbinische System als unbegründet und unhaltbar darzustellen. — Jedenfalls ist der Druck dieser Schrift für die karäische Sache ein Ereigniss, da sie, nunmehr verbreitet, die Beschreitung des darin eingeschlagenen Weges erleichtert und dazu anregt.

Den wesentlichen Inhalt dieses Buches habe ich hiermit angegeben, doch mag seine Anordnung noch genauer dargestellt werden. Der Verfasser setzt sich vier Untersuchungen vor: 1) Ist die Thorah wahr und göttlich? 2) ist sie von ewiger oder bloss zeitlicher Dauer? 3) ist sie nach karäischem oder nach rabbinischem Standpunkte zu erfassen? 4) bedarf sie zu ihrer Vollendung der philosophischen Speculation, ist die Beschäftigung mit dieser überhaupt erlaubt? Man sieht es der Behandlungsweise an, dass die erste Untersuchung bloss der Vollständigkeit wegen, dem logischen Verfahren zu Liebe, mit aufgenommen ist; der Gegenstand derselben bedarf für den Verfasser gar keiner Erörterung, ja er erträgt eine solche gar nicht, er steht so fest in der Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehre, dass er sich zu einer Beweisführung dafür gar nicht aufgelegt fühlen kann, da man sich dann in Gedanken die Möglichkeit ihres nichtgöttlichen Ursprungs vorstellen muss. Er macht daher auch diesen Punkt rasch ab; nicht Vernunftgründe sucht er auf, Erfahrungsbeweise genügen ihm, die allgemeine Verehrung, deren sich die

Lehre erfreut, die Wunder, welche zum Schutze der fromm nach ihr Lebenden geschahen und geschehen, und andere Beweise ähnlichen Gewichts dienen zur Beruhigung, da die Unruhe nicht vorhanden war. In die zweite Frage geht er etwas umständlicher ein. Vernunftgründe, die hauptsächlich darauf hinauslaufen, dass ein göttliches Werk vollkommen ist, das Vollkommene aber weder einer Abänderung bedarf, noch eine solche erträgt, ferner Schriftbeläge sollen die Dauer der Verbindlichkeit der Lehre für alle Zeiten begründen. Doch scheinen hier Censur-Rücksichten manche Verstümmelung beim Drucke erzeugt zu haben, und besonders mag wohl zum Schlusse ein von dem Verfasser unternommener Kampf gegen das Christenthum ganz ausgefallen sein. Im Drucke lautet der Schluss nämlich so: „Sollte nun Jemand sagen, es sei nun allerdings die Dauer der mosaischen Lehre und die Unmöglichkeit ihres Aufhörens wohl bewiesen worden, trotzdem wäre es jedoch möglich, dass einer andern Nation eine andere Lehre gegeben worden sei, so antworten wir ihm, dass unsere Absicht in diesem Buche gar nicht ist, den Glauben anderer zu untersuchen, mögen wir beim Unsrigen, jene beim Ihrigen bleiben, ומי שיש לו לב לדעת ועינים לראות ידע ויבין המנע זה המאמר. Die letzten Worte können heissen, dass ein jeder Verständige übrigens die Unrichtigkeit einer solchen Behauptung von selbst einsehe; damit dürfte sich jedoch ein Schriftsteller, wie unser Verfasser, nicht begnügt, vielmehr deren Ungereimtheit auch nachgewiesen haben, und nur im Drucke hat man dann diese Lücke mit der kurzen Andeutung ausgefüllt. Die letzten Worte können Dies auch geradezu aussagen, dass ein jeder Einsichtsvolle begreife, dass diese Abhandlung hier zurückbleiben müsse. — Die dritte Abhandlung nun ist der Hauptbestandtheil des Buches, deren Inhalt ist bereits skizzirt. Mit besonderer Liebe werden Aben Esra und Maimonides behandelt, und wo sich bei ihnen antikaräische Tendenzen ausgedrückt finden, so wird es als Connivenz gegen die bei den Ihrigen herrschende Meinung betrachtet. Interessant ist noch ein Abschnitt, der eine ziemliche Anzahl von abweichenden Entscheidungen bei Rabbaniten und Karäern zusammenstellt mit der Nachweisung, dass die karäische Entscheidung ihre ansehnlichen Bundesgenossen in dem Lager des alten Rabbinismus habe. Der unbefangene Historiker erkennt darin nur wieder, wie ich Dies bereits vor 18 Jahren angedeutet, dass die Karäer in der ersten Heftigkeit der Opposition mit Vorliebe gerade die im Rabbinismus beseitigte Ansicht sich aneigneten, es also natürlich ist, wenn die karäische Ansicht ihre Vertretung auch bei den Rabbinen findet, da sie eben von diesen angenommen ist, nur gerade die dort nicht mit

Gesetzeskraft versehene. Auch diese Zusammenstellung ist nicht nach der gewöhnlichen Schablone, sondern gelehrt und belehrend. Die vierte Abhandlung über Nothwendigkeit und Verwerflichkeit der Philosophie ist nun auch wohl bloss als logisch nothwendiger Abschluss der ganzen Untersuchung vom Verfasser unternommen; Kürze der Ausführung, Mangel an aller Beweisführung, die durch Anführung von Autoritäten ersetzt werden soll, zeigen die Unlust des Verfassers an diesem Theile der Arbeit. Doch war der Verfasser auch kein Freund der Philosophie, so war er doch Kenner derselben, vertraut mit deren jüdischer Literatur, und logische Bildung zeigt sich überall.

Neben diesem Büchlein wird von ihm noch ein anderes angeführt: Schaol schaal, Abhandlungen über Schlachten; ich zweifle nicht, dass auch dieses, obgleich einen speciellen, mikrologischen, Gegenstand behandelnd, doch des Belehrenden Manches bieten wird. Und so scheide ich von diesem Karäer mit Achtung und wünsche ihm eine zahlreiche Nachfolge.

Den 26.

Luzzatto's Ansichten über den Pentateuch werden vorzüglich aus dem „Mischthaddel" ersichtlich; sonst sind nur einzelne Verserklärungen zerstreut. Aber auch im Mischthaddel ist nicht über Alles genügend gehandelt, da auch er kein fortlaufender Commentar ist.*)

Sechster Brief.

Breslau, den 9. October.

M. l. Fr.! Hier bin ich wieder und schreite unbesorgt von der Erbauung zur Kritik, um auch von dieser wieder zu jener überzugehen. Sind ja auch beide keineswegs einander widerstrebend! Nur die Wahrheit, geläutert im Schmelztiegel der Kritik, kann für die Dauer begeisternd wirken und verleiht nachhaltige Thatkraft, und umgekehrt gehört zu der ächten kritischen Würdigung ein Geist, der nicht bloss verneint und Makel aufsucht, der sich vielmehr am Borne einer Idee erquickt. So kehren wir für

*) [Der folgende lange Abschnitt, der Luzzatto's Ansichten über den Pentateuch im Allgemeinen behandelt, ist hier weggelassen, mit Rücksicht auf die ausführliche Betrachtung des Gegenstandes unten Band IV; dagegen glaubte ich einige Bemerkungen von und über Luzzatto, S. 358 ff., aufnehmen zu sollen].

heute zu unserm Luzzatto zurück! An der Erwähnung von Gilgal, 5 M. 11, 30, nahm bereits Aben-Esra Anstoss, da nach Jos. 5, 9 erst Josua dem Orte den Namen gab; er vermuthet daher hier eine spätere Interpolation. Ausserdem schlägt er jedoch noch zwei Auswege vor, um dieser auffallenden Erscheinung, dass in Moses' Zeit dieser Name schon vorkommen soll, zu erklären, Auswege, die wohl nicht ernst von ihm gemeint sind. Den einen, dass Moses in prophetischem Geiste den Ort unter einem Namen genannt habe, der demselben erst nach einem späteren Ereignisse gegeben wurde, erachtet Luzzatto, wie es scheint, nicht der Erwähnung werth; er hat sich eben aus der Naivetät der alten Inspirationstheorie, die solches Vorauswissen ganz in der Ordnung findet, da doch Gott eigentlich der Schreiber ist, herausgelebt, vielleicht ohne selbst es zu merken. Den anderen Ausweg hingegen, dass ein anderes Gilgal gemeint sei, das schon damals diesen Namen getragen habe, ergreift Luzzatto und sucht einen Beweis darin zu finden, dass das Gilgal des Josua in der Nähe von Jericho gelegen sei, während das hier genannte in der Nähe von Sichem sei, da מול nicht — wie es Raschi nimmt — „ferne" bedeute. Mag sein, wenn auch diese Zerspaltung eines Namens in Benennungen für verschiedene Orte immer etwas bedenklich ist. Das von Aben Esra miterwähnte Dan, 1 M. 14, 14 übergeht Luzzatto mit Stillschweigen. — In der Anordnung, dass bloss „am Orte, den Gott erwählt", geopfert werden dürfe, 5 M. 12, 5 ff., glaubte die Kritik einen tadelnden Seitenblick zu finden gegen die unter den Königen herrschende Sitte, auf den Höhen (בָּמוֹת) zu opfern, eine Ermahnung demnach, diese Sitte zu lassen, und bloss den Tempel zu Jerusalem als für Opfer geeignet zu betrachten; mithin kannte, schliesst die Kritik, der Schreiber den Tempel in Jerusalem, setzt sein Dasein voraus, wenn er auch, in Mose's Zeit sich zurückversetzend, ihn nicht nennt. Luzzatto erwidert mit der geringschätzigen Phrase: „Der Mann de Wette versteht Nichts", da ja in 3 M. 17 ein jedes Schlachten, ein jeder Genuss von Fleisch untersagt ist, wenn das Thier nicht an die Stiftshütte gebracht und dort geschlachtet wird. Allein auch da tritt ja ein Widerspruch entgegen. Im Leviticus wird ein jeder Fleischgenuss untersagt, selbst das Fleisch von Thieren, die nicht zum Opfer dargebracht werden, wenn sie nicht bei der Stiftshütte geschlachtet werden; hier hingegen wird bloss geboten, wirkliche Opfer „an dem Orte, der erwählt ist", darzubringen, hingegen Fleisch zum gewöhnlichen Genusse überall zu schlachten ausdrücklich erlaubt, V. 15, 20 ff. Der Widerspruch löst sich freilich, wenn man die Stelle im Levit. auf die Zeit in der Wüste bezieht, wo ein Jeder der Stiftshütte nahe war,

sein Thier zum Schlachten dorthin bringen konnte, ein jedes geschlachtete Thier als Opfermahl, Friedopfer (שְׁלָמִים) genossen werden sollte. Diese Sitte erhielt sich auch später, das Fleisch wurde überhaupt als Opfer verzehrt, dieses wie auch andere geweihte Opfer auf Privat-Opferstätten, auf den Anhöhen, dargebracht. Diese Sitte wird als alte, auch zu Moses Zeiten übliche, im Deuteronomium vorausgesetzt, V. 8 ff., eben deshalb für die wirklichen Opfer verboten, dieselben auf den Tempel beschränkt, hingegen das Schlachten von Thieren zum gewöhnlichen Fleischgenusse — da dieselben doch nicht immer nach Jerusalem gebracht werden konnten — ganz aus dem Begriffe des Opfers entrückt und überall freigegeben. Levit. spricht von der Zeit unter Moses und bestimmt gar Nichts für die Zukunft; das Deuteronomium setzt in Moses' Zeit einen ganz anderen Zustand der Dinge voraus, indem es den zu seiner Zeit üblichen zum Massstabe nimmt, regelt aber die Zukunft in der Weise, dass man sieht, es hat eigentlich seine Gegenwart im Auge und tritt polemisch gegen den üblichen Brauch auf. Nun es kennt auch den Ausdruck: „Der Ort, den Gott erwählen wird" המקום אשר יבחר, und gebraucht ihn sehr häufig. Das ist einer von den eigenthümlichen Ausdrücken des Deuteronomium, auf welche Luzzatto überhaupt nicht achtet, worüber noch später im Allgemeinen. בחר heisst in den anderen pentateuchischen Büchern und zwar ohne mit בְּ verbunden zu sein: sich einen Gegenstand auswählen, ohne die prägnante Bedeutung einer Bevorzugung damit zu verbinden, 1 M. 6, 2. 13, 11. 2 M. 17, 9. 18, 25. Nur in der Geschichte Korah's nähert sich der Ausdruck der Bedeutung der Gnadenwahl, der bevorzugenden Erwählung, aber immer ist noch zur Verdeutlichung der Bedeutung noch ein Satz hinzugefügt, der erst dem „Auswählen" diese Nuancirung gibt, wie: er ist der Heilige, oder: ihn bringt Gott sich nahe, daher auch zwei Male daselbst 4 M. 16, 5 und 17, 20 mit בְּ, während dennoch 16, 7 ohne בְּ. Jedoch im Deuteronomium hat es immer schlechtweg die Bedeutung: auswählen, bevorzugen, und immer construirt mit בְּ. Doch über Derartiges später, im Zusammenhange! [Vgl. u. Bd. IV]. Bleiben wir jetzt bei den einzelnen Stellen, wegen deren die Kritik eine spätere Bearbeitung annimmt. — Auch der Segen Moses', Deuteronomium 33, wird von Luzzatto ziemlich drüberhin behandelt. Ich stimme ihm bei, wenn er die Meinung, die Dichtung sei nachexilisch, abweist; sie ist zwar, mit Rücksicht auf den Segen Jakob's, aber doch im eigenen Vollbewusstsein der geschiedenen einzelnen Stämme geschrieben, während nach dem Exile die Reste des Reiches Juda sich zu einem ziemlich com-

pacten Ganzen gestalteten, die des Reiches Israel hingegen ganz entfremdet waren. Die Worte V. 7: und mögest Du ihn (Juda) zu seinem Volke zurückbringen, beweisen Nichts für einen exilischen Ursprung. Luzzatto wendet dagegen nicht mit Unrecht ein, man sollte, wenn darin eine Anspielung auf die Rückkehr aus dem Exile liegen sollte, erwarten: ואל ארצו תשיבנו, mögest Du ihn nach seinem Lande zurückkehren lassen. Hat dieser Einwand auch keine genügend widerlegende Beweiskraft, so liegt jedenfalls in den gebrauchten Worten nicht die bestimmte Bedeutung, wonach man sie als exilisch zu nehmen hätte. Sie heissen vielmehr — wie Luzzatto erklärt —: Du mögest Juda als Führer im Kriege siegreich heimkehren lassen, oder — was mir wahrscheinlicher ist —: Du mögest es als Herrn dem ganzen Volke wieder zuführen, so dass die Trennung im Reiche aufhöre. Das Gedicht nämlich scheint mir in der Zeit der Trennung der beiden Reiche verfasst, und der Wunsch der Wiedervereinigung ist mehrfach, wenn auch leise und vorsichtig, ausgesprochen. So wird das Lied mit dem Hinblicke auf die Zeit, da Israel geeinigt war, und mit dem Wunsche baldiger Wiedervereinigung eröffnet: In Jeschurun — einem Namen, der nur hier, dann 32, 15 und Jes. 44, 2 gebraucht wird, um das ganze Israel zu bezeichnen — wo ein König (nicht zwei verschiedene) als die Häupter des Volkes gesammelt (geeinigt) waren, allesammt die Stämme Israels. Deshalb beginnt dann der Segen, wie Luzzatto selbst bemerkt, nachdem Ruben als Erstgeborener kurz abgefertigt ist, mit Juda, dem Levi, als den Tempeldienst nun im Reiche Juda verrichtend, und Benjamin, als mit Juda verbunden, folgen, und darauf beginnt der Segen des Reiches Israel, wo Josef als der angesehenste Stamm an der Spitze steht, und dem die übrigen als seine Anhänger folgen. Wenn Luzzatto dagegen aufstellt, ein Dichter zur Zeit nach vollzogener Trennung könne ja nicht Levi und Josef, d. h. den Tempel zu Jerusalem und das Reich Israel gleichzeitig mit so grossem Lobe schmücken, da dieselben feindliche Gegensätze bildeten: so übersieht er die Stellung, welche die Propheten einnahmen, die, über die Parteiungen sich erhebend, das Ganze im Auge hatten, die Huldigungen gegen die Religion mit der Sehnsucht nach Erstarkung des Gesammt-Vaterlandes verbanden. Dass V. 8 eine Klage über Aaron's frühzeitigen Tod enthalte, woraus dann Luzzatto ein Argument für die Abfassung des Liedes durch Moses entnehmen will, ist midraschische Deutung.

Ich habe bis hieher die verhältnissmässig wenigen Stellen besprochen, wo Luzzatto die Anstösse der Kritik zu beseitigen sucht und defensiv gegen sie verfährt; betrachten wir nun noch

seinen Kampf gegen rationalistische Deutungen! Hier ist es eben, wo Luzzatto, wie ich früher bemerkt, veraltete Annahmen unnütz bekämpft, wo er, nach thalmudischem Ausdrucke, „einen bereits erschlagenen Mann tödtet." Der veraltete Rationalismus wollte das Bibelwort vollständig beibehalten und zugleich alles Uebernatürliche daraus verbannen. Ein solches Verfahren thut offenbar dem Schriftworte Gewalt an. Die Schrift gibt eben das Wunder als Wunder; wer dieses nicht glaubt, der muss den Bericht als einen sagenhaften anklagen, der sich an ein geschichtliches Ereigniss anlehnen mag, der aber seine jetzige Gestalt erhielt, weil das Ereigniss entweder bereits von den Zeitgenossen nicht in seinem gesetzmässigen natürlichen Verlaufe erkannt, vielmehr als Wunder betrachtet wurde, oder dass es im Munde des Volkes allmählich eine ins Wunderbare geschmückte Steigerung erfuhr. Wenn der Auszug aus Aegypten nach nichtbiblischen Schriftstellern dem Aussatze der Hyksos zugeschrieben wird, die deshalb nicht von den Aegyptern in ihrem Lande geduldet wurden, so darf diese Darstellung nicht mit der biblischen Erzählung identificirt werden, und Luzzatto hat Recht, wenn er zu 2 M. 1, 16 sagt, es würde dann die erste Massregel, die Sohne zu tödten, Nichts genützt haben, da ja der Aussatz durch die Töchter verbreitet worden wäre. Die Plagen, welche über die Aegypter gekommen, mögen immerhin dort nicht selten sein; wie sie in der Bibel dargestellt, sind sie gewiss nicht aus natürlichen Ursachen erzeugt, der Versuch, sie dazu zu stempeln, entspringt, wie Luzzatto zu 2 M. 7, 20 und 27 richtig bemerkt, aus einer vorgefassten Meinung, die mit richtigen Interpretations-Grundsätzen nicht übereinstimmt. Noch thörichter ist, wenn man das Sterben der Erstgeburt, wie es die Bibel erzählt, auf natürliche Ursachen oder gar auf eine von Moses angewandte List zurückführen oder wenn man den Uebergang über das rothe Meer, wie er hier dargestellt wird, nach dem Vorgange Chiwi ha-Balkhi's (bei Aben Esra), mit Ebbe und Fluth erklären will. Gegen solche Vermittelungsversuche, die ebensowenig den naiven Glauben wie die Kritik befriedigen, muss man Luzzatto zu 2 M. 12, 29. 14, 21 vollkommen beistimmen. Aber diese Art von Rationalismus ist, wie gesagt, veraltet und von der Kritik selbst beseitigt.

Den 16.

Unterdessen ist „Dibre Chefez" von Edelmann angekommen; der Herausgeber beabsichtigt, es periodisch in Vierteljahresheften erscheinen zu lassen. Dieses erste Heft enthält ganz nette Sächelchen, aber es sind eben nur Sächelchen. Darunter sind

meistens dichterische Kleinigkeiten, auch Einzelnes von Juda ha-Levi, selbst Levi ben Gerson tritt als Dichter auf, eine Seite, von der man den rationalistischen und astrologischen Philosophen bisher noch nicht kannte. Das Bedeutendste darunter würde Gabirol's Spottlied gegen die Saragosser sein, wenn dasselbe nicht schon gedruckt wäre; doch sind hier viele bessere Lesarten. Interessanter ist ein Brief des Salomo ben Addereth an Samuel Ssulami über die Vorgänge bei der Offenbarung am Sinai. Der Name dieses angesehenen und der Philosophie huldigenden Mannes, der bei dem 1306 ausbrechenden Streite über die Philosophie eine bedeutende Rolle spielt,*) ist, wie mir scheint, aus dem Namen der Stadt, in der er geboren oder wo seine Vorfahren gelebt, entstanden, wie Dies bei den Pronvenzalen Sitte war.**) Diese Stadt ist les Echelles, Leiter, daher hebräisch סולם, Ssulam, ein Städtchen an der Gränze Frankreichs und Savoyens, das von seiner Lage, weil von Mauern und Felsen umgeben, nur mit Leitern erstiegen werden konnte, so genannt wurde. Daher finden wir ihn auch hier noch benannt: מאשקלשא, den Echelliten. Die eigenthümliche Lage dieser Stadt mag ihn auch zu der Bemerkung veranlasst haben, die in seinem Namen von Sakkhuth in Juchasin angeführt wird, nämlich dass die כיפי דעכו, die Steine Akkho's, die im Thalmud erwähnt werden, eine Grenzmauer gewesen seien, die Palästina abgegränzt haben. Uebrigens zeigt sich uns die obwaltende Differenz zwischen Addereth und Ssulami in dem hier mitgetheilten Schreiben des ersteren, das offenbar vor dem Ausbruche des oben erwähnten Streites geschrieben ist, schon im Keime, wie sie später entschiedener hervorgetreten ist. Ssulami hatte nämlich erfahren, dass Addereth die Vorgänge bei der Offenbarung am Sinai als bloss im prophetischen Gesichte gesehen auffasse; Dies entsprach nun ganz Ss's philosophischer Richtung, nur blieb ihm auffallend, wie das ganze Volk, in dem doch nicht Alle „Weise“ gewesen, hinlänglich für die Stufe der Prophetie „wissenschaftlich vorgebildet gewesen“, da doch bekanntlich unmöglich Jemand zu dieser Stufe gelangen könne, wenn er nicht früher die nöthigen Vorbereitungen erlangt habe. Addereth berichtigt nun die in seinem Namen gemachte Mittheilung, indem er die sinnliche Wirklichkeit der meisten dortigen Vorgänge in Schutz nimmt und Ssulami's philosophische Voraussetzungen beschränkt. Während wir nun in Ssulami nur den Freund der damaligen Philosophie wiederfinden, zeigt sich uns auch Addereth wieder als vermittelnd, die Philosophie nicht

---

*) Vgl. wiss. Ztschr. Bd. V, S. 100.

**) Vgl. Zunz, zur Gesch. u. Lit. I, S. 461 ff.

ganz abweisend und ihr damals noch weniger abgeneigt, als später, da ihm ihre scharfen Consequenzen in so schreckenerregender Gestalt vorgemalt wurden, aber ihr doch bloss soweit Geltung einräumend, als sie sich mit den gewöhnlichen religiösen Annahmen in Einklang bringen lässt. Hätte ich das Schreiben früher gehabt, würde es mir für meine Darstellung, die dem zweiten Hefte des „Chaluz“ über Levi ben Abraham ben Chajim und seine Zeitgenossen übergeben ist, zur Vervollständigung gedient haben. — Von geringerem Interesse ist ein Abschnitt aus Josef Aknin's, des vielgepriesenen Freundes und Jüngers von Maimonides, „Marpe ha-Nefaschoth“, Seelenheil. Der Mann und sein oft genanntes Buch erregen unsere Neugierde, und es ist immer gut, wenn diese theilweise befriedigt wird, und ersehen wir auch daraus, dass der Mann in seiner Zeit gelebt und mit ihr gestorben ist. —

Den 26.

Ich habe gestern Ihr liebes Schreiben empfangen und berühre rasch Einiges von dessen Inhalte. An die Identificirung des Serachiah ha-Levi Anatoli, der nach dem Münchener Codex Verfasser des Ruach Chen ist, mit Serachiah dem Griechen, welchem Lonsano in Derekh Chajim das Moralbüchlein Jaschar beilegt, dachte ich auch; allein ich gab die Hypothese auf, weil ich sie durch Nichts unterstützt fand. Der Verfasser des Jaschar ist doch eigentlich, wenn auch philosophisch gebildet, Gegner der Philosophie und daher schwerlich angeregt, den Moreh mit einer die philosophischen Ausdrücke definirenden Einleitung, wie das Ruach Chen sie darbietet, zu versehen, umsoweniger, da im Jaschar auf den Moreh gar keine Rücksicht genommen wird. — Nach Ihrer Mittheilung enthält die Mantuaner Ausgabe des Choboth ha-Lebaboth vom Jahre 1559 bereits den Anhang zum 4. Abschnitte, nämlich den über das Vertrauen zu Gott und ist dort nicht durch die Worte: „es spricht der Verfasser“ eingeleitet. Es ist nunmehr sicher, dass dieser Anhang nicht von dem Commentator Manoach Hendel herrührt, dessen Commentar erst in Lublin 1596 erschien. Allein von Wem ist er denn? Bachja selbst scheint er keinesfalls anzugehören, da er dessen Charakter durchaus nicht entspricht, ein Ascher, der von diesem angeführt werden könnte, durchaus unbekannt ist, der Anhang auch in den Ausgaben durch kleineren Druck als Zusatz bezeichnet ist. Wahrscheinlich ist mir, dass er dem Uebersetzer Juda Thibbon angehört, und Ascher, der bekannte Ascher aus Lunel, ist der Sohn Meschullam's ben Jakob, da ja für diesen, den Vater, der erste Abschnitt des Werkes durch Juda übersetzt worden, für den

Sohn aber, eben für Ascher, statt des übrigen Theiles das moralische Büchlein Gabirol's „Thikkun Middoth ha-Nefesch" als Ersatz (Steinschneider in Ozeroth Chajim S. 366). Doch wünschte ich noch bestimmtere Beweise darüber. — Es thut mir leid, dass die hübsche Arbeit des jungen Luzzatto, nämlich die Notice über Chasdai ben Isaak Schaprut am Schlusse eine Angabe über die Nachkommen dieses grosses Mannes enthält, die offenbar unrichtig ist Der Dichter Josef ben Chasdai nämlich und dessen Sohn, der Philosoph Chasdai, wie auch ein anderer Zeitgenosse, Jona ben Chasdai, waren Leviten, wie Munk aus Ibn-Abi-Oseibia, Aben Esra und Al-Makkari nachweist, und zu dieser Familie gehören auch wohl der spätere Abraham ben Chasdai ha-Levi u. A. Von Chasdai ben Isaak aber wird dieser ehrenden Abstammung nie gedacht, was gewiss die Panegyriker nicht unterlassen hätten; umgekehrt wäre auch von den Lobrednern des Dichters Josef und seines Sohnes, des Philosophen Chasdai die vornehme Geburt derselben nicht mit Stillschweigen übergangen worden, wenn jener der Sohn, dieser der Enkel des berühmten Chasdai ben Isaak, des Leibarztes, wohl auch Ministers des Khalifen, und des jüdischen Hauptes gewesen wären. Vielmehr ist bei ihnen ben Chasdai oder richtiger Aben-Chasdai Familienname, während der des Chasdai — Aben-Schaprut ist, der im 14. Jahrhundert erst wieder bei Schemtob ben Isaak hervortritt.

Von Dr. David Cassel ist die Ausgabe des Khusari, die er vor 11 Jahren mit Jolowicz zusammen begann, nunmehr allein beendigt worden. Ich darf wohl vermuthen, dass die durch meinen „Divan" wieder auf Juda ha-Levi hingelenkte Aufmerksamkeit dieses literarische Unternehmen gezeitigt hat. Jedenfalls ist die Arbeit eine dankenswerthe, und ich erkenne ihren Fleiss an, wenn auch, bei aller Objectivität der Haltung, die neu-berlinischen Tendenzen, wozu auch das Uebelwollen gegen meine Person gehört, sich nicht ganz verdrängen lassen. So tritt er meiner Beweisführung, dass das Gedicht: התרדף („Nun schon die Fünfzig sind vorüber", Divan S. 82 ff.) nicht auf dem Meere, sondern während der der Reise vorhergehenden Zeit des inneren Kampfes gedichtet sei, wie ich es S. 119 ff. aus dem Charakter des Gedichtes unternommen, mit der blossen Verwerfung, ohne irgend einen Grund anzugeben, entgegen. Er meint ferner, wenn Juda ha-Levi bereits 60 Jahre alt gewesen sei, als er die Reise angetreten, wäre in den an ihn gerichteten Abmahnungen mehr von seinem hohen Alter die Rede; allein da auch Cassel seine Geburt nicht später als 1085 angesetzt wissen will, so kann die Differenz von höchstens 5 Jahren doch hier keinen Beweis abgeben. Ich halte es für wahrscheinlich, dass der Khusari wohl

etwas vor 1140 geschrieben worden, gebe einen Grund dafür an S. 158, ohne darauf jedoch besonders Gewicht zu legen; Cassel sagt auch hier ohne Weiteres, die Gründe dafür seien nicht stichhaltig. Vom Zaun gebrochen wird S. VII der Tadel: „Die Sachs'schen Uebersetzungen sind von Geiger zuweilen ziemlich wörtlich copirt worden", und dafür wird auf die zwei religiösen Gedichte, die allein bei Sachs und bei mir zugleich vorkommen, verwiesen. Ich habe aber in den Anmerkungen S. 155 und 156 selbst Dies bemerklich gemacht, und dabei wird ein Jeder, welcher vergleicht, finden, dass ich auch in diesen zwei Gedichten die Sachs'sche Uebersetzung dem Sinne nach und stylistisch verbessert habe. An manchen Stellen, wird ferner gesagt, scheine ich Sachs zu ignoriren, und dabei wird das Einzige angeführt, dass Sachs S. 278 bereits von dem Liebesverhältnisse des Moses ben Esra spricht. Sachs hat, gleich mir, Dies von Luzzatto mitgetheilt bekommen, ohne jedoch die Thatsache zu belegen, während ich die Belege in Original und Uebersetzung mittheile. S. 302 meint der Verfasser, die Gränze zwischen dem (von den Thalmudisten) aus dem Schriftworte Entwickelten und dem an dasselbe Angelehnten erscheine sehr oft verwischt, und zur Feststellung eines begründeten Urtheils darüber, ob das exegetische Bewusstsein der Thalmudisten ein „getrübtes" zu nennen sei, bedürfe es noch ganz anderer Vorarbeiten, als die bisher gemachten. Sie wissen wohl, l. Fr., wer so kühn war, sich dieses Ausdruckes zu bedienen. Aber wie fein ist die Entgegnung! Die Gränze zwischen dem Entwickelten und dem bloss Angelehnten erscheint sehr oft verwischt! Wo sie sehr oft verwischt erscheint, da ist sie auch verwischt, und darin besteht eben die Getrübtheit des exegetischen Bewusstseins. Jedoch wer nicht sehen will, der — mag die Augen schliessen. Auf der letzten Seite wird auch zu דברה תורה כלשון בני אדם eine Anmerkung gemacht, dabei auch meiner gedacht, aber gerade der wesentliche Punkt, der von mir unwiderleglich nachgewiesen worden, dass dieser Ausdruck im Thalmud etwas ganz Anderes bedeutet, als wie ihn die philosophirenden spanischen Rabbinen gebrauchen, das wird mit Stillschweigen übergangen. Dies Wenige genüge Ihnen zum Belege für den nicht zu bewältigenden Neo-Berolinismus!

Den 28.

Nun zurück zu Luzzatto! Dessen Scheu vor dem Rationalismus geht noch viel weiter, und zwar auch vor derjenigen, die schon von älterer Zeit an und dann in immer grösserer Progression mächtig in das Judenthum, d. h. auch in seine Bibel-

wie auch Thalmuderklärung gedrungen ist — und ich stimme ihm darin vollkommen bei; dennoch kann er sich dieses Rationalismus nicht ganz erwehren, weil ihn — sein supernaturalistischer Standpunkt dazu zwingt. So widersprechend Dies klingen mag, wird sich Ihnen doch die Richtigkeit meiner Behauptung ergeben, wenn Sie meiner Untersuchung folgen wollen. Schon aus früheren Arbeiten Luzzatto's ist es hinlänglich bekannt, wie er sich gegen jene sublimirenden, sich an die philosophische Zeitrichtung anbequemenden Auslegungen auflehnt, wie er deshalb die Exegese der spanisch-arabischen Philosophenschule mit ihren Vermittelungsversuchen bekämpft und ihr die naive nordfranzösische Exegetenschule weit vorzieht. Ohne hier versuchen zu wollen, das Richtige in dieser Behauptung von der unrichtigen Beimischung zu scheiden, so bleibt jedenfalls exegetisch — wenn auch nicht dogmengeschichtlich — der Grundsatz, den er von Hai Gaon adoptirt, gewiss der einzig richtige, nämlich einen jeden Ausspruch nach dem Sinne dessen, der ihn gethan, zu erklären und ihn nicht in Einklang mit anderweitig für wahr angenommenen Meinungen bringen zu wollen. Diesen Grundsatz hält Luzzatto auch im „Mischthaddel“ fest, und besonders lichtvoll spricht er sich darüber zu 2 M. 20, 5 aus. Wenn auch alle Stellen, meint er dort, in welchen Propheten und Psalmisten das Anrechnen der Schuld der Eltern an die Kinder aussprechen, als dichterisch-bildliche Redeweise erklärt werden könnten, so habe man doch damit die Thatsache, dass dieser Glaube damals geherrscht habe, nicht beseitigt; denn der Dichter benütze zum Bilde eben vorhandene Vorstellungen, und seien diese nun auch bei ihm nicht wörtlich zu nehmen, so lege er doch indirect ein Zeugniss dafür ab, dass die von ihm hier zum Bilde benützte Ansicht eine allgemein geläufige sei. Wir müssen aber auch im Allgemeinen diese richtige Auffassung noch etwas genauer bestimmen. Diese dichterisch-bildliche Anwendung legt nämlich für die Vorstellung des Dichters selbst ein Zeugniss ab, und es darf nur selten zwischen ihm und dem Publikum unterschieden werden. Luzzatto's Beispiele sind hier freilich nicht sehr gut gewählt. Wenn es Psalm 109, 13 heisst: „Die Schuld seines (nämlich des Feindes, gegen den der Dichter Rache erfleht) Vaters werde vor Gott gedacht, und die Sünde seiner Mutter nicht verwischt“, so ist Dies eben ein Wunsch, den das Rachegefühl einflösst, wobei allerdings die Möglichkeit einer Ahndung der Sünde an den Kindern der Seele des Dichters vorschweben mag; aber Dies liegt eben im Wesen der Rache, ohne dass ein solcher Glaube im Allgemeinen vorhanden sein musste. Dazu kommt, dass in dem Verse eigentlich nicht einmal von einer Uebertragung der Sünde

der Eltern auf die Kinder die Rede ist; der Dichter überträgt vielmehr umgekehrt den Hass gegen seinen Feind auch auf dessen Eltern und will auch sie in ewiger Schuld wissen. Auch der folgende Ausspruch in Vers 14: „Gott vertilge ihr (der Eltern) Andenken von der Erde“ sagt nicht mehr aus. Eher läge Dies in den Worten V. 11 und 12: „Es erbarme sich Keiner seiner Waisen . . . im späteren Geschlechte werde ihr Name vertilgt“; doch sind auch Dies bloss Aeusserungen des Rachedurstes, nicht der ruhigen Ueberzeugung von der soweit sich erstreckenden Strafgerechtigkeit Gottes. Wenn ferner Luzzatto mit Gesenius die Worte Jes. 26, 19: „Deine Todten werden aufleben, meine Leichen erstehn“ zwar von der Wiedererstehung des scheintodten Volkes versteht, aber doch in dem gebrauchten Bilde eine Bestätigung dafür findet, das der Glaube an Auferstehung des Leibes bereits damals verbreitet war: so ist hier wohl zu unterscheiden zwischen dem Glaubenssatze einer einstigen allgemeinen Auferstehung, und dem Glauben, dass ein und der andere Todte auf wundersame Weise wieder zum Leben erweckt werde; Letzteres wird in den Propheten vielfach berichtet, und mehr braucht deshalb nicht dem Bilde zu Grunde zu liegen. — Nur darf man nicht sagen, dass der Dichter die Vorstellung nicht theile, die seinem Bilde zu Grunde liegt, wenn diese eine bloss durch die Phantasie gehobene sinnliche Anschauung ist oder auch eine solche, die für einen jeden Gebildeten bereits berichtigt ist; in beiden Fällen benützt aber der Dichter nicht das Bild, weil er an einen beim Publicum verbreiteten Glauben, den er nicht theilt, anknüpft, sondern weil er gerne sinnlich malt und es ihm auf den wirklichen Vorgang nicht ankommt. Wenn der Dichter z. B. die Blätter einander etwas zuflüstern lässt, so malt er damit das Rauschen derselben, verbunden mit dem sich aneinander Zuneigen, ohne dass er denkt, man glaube wirklich, die Blätter erzählten sich Geheimnisse. Wenn ein Schrifsteller z. B. sagt: Die Sonne hat ihren Lauf vollbracht, so werden wir ihm selbst den Glauben an die Bewegung der Sonne nicht unterschieben, auch nicht voraussetzen, er gebrauche diesen Ausdruck, weil er diesen Glauben bei Andern voraussetze; er bleibt vielmehr bloss bei der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung stehen, und es kommt ihm hier nicht auf die richtige astronomische Erklärung der Sache an. Die Annahme aber, dass ein Schrifsteller sich seinen Zeitgenossen in seiner Darstellung absichtlich accommodire, sich in ihre getrübteren Vorstellungen aus gewissen Absichten versetze, ohne sie selbst zu theilen — die Annahme einer schriftstellerischen Erziehungsmethode, der der Rationalismus des Maimonides und seiner Schule so sehr gewogen war —, darf nur mit der grössten

Vorsicht aufgenommen werden, nur dann, wenn diese Ansicht unwiderleglich nachgewiesen werden kann; in jedem anderen Falle muss vielmehr angenommen werden, dass der Schrifsteller von seinem eigenen Standpunkte aus spricht. Diese Accommodations-Theorie aber beherrscht die Bibelerklärung sehr, und auch Luzzatto ist ihr nicht selten erlegen.

Den 27. November.

Ich würde vielleicht auch heute noch nicht an die Fortsetzung dieses Briefes gedacht haben, wenn nicht eine von den sieben ausgesendeten Arbeiten endlich in die Oeffentlichkeit gedrungen wäre, die ich Ihnen hiermit zusende. Es sind „Blüthen“ die in dem Johannisburger Kalender enthalten sind.*) — Unterdessen sind auch wieder einige Kleinigkeiten bei mir angekommen. Zuerst von Munk's Ansgabe des „Moreh Nebukhim“ ein Anfang als Probe, nämlich die vollständige „Einleitung“ arabisch mit französischer Uebersetzung und Anmerkungen. Man sieht schon an diesem Stücke, dass das arabische Original doch das Verständniss an mehreren Stellen erleichtert und mancherlei auch berichtigt. Darauf ist natürlich meistens in den Anmerkungen hingewiesen, aber auch Manches, was dort nicht angegeben ist, habe ich bemerkt. Ich will Ihnen bloss das Eine anführen. In der Stelle, wo er sich über die bildliche Darstellungsweise der Propheten ausspricht, sagt er: „So sind die bildlichen Reden der Propheten; der einfache Sinn enthält auch eine in vielfacher Beziehung nützliche Lehre, besonders für wohlangemessene Einrichtungen für die menschlich-geselligen Verhältnisse כמו שיראה
מגלוי" משליהם ומה שידמה להם, der tiefere Sinn derselben jedoch etc.“ Die Stelle, so einfach wie sie ist, scheint an einer tautologischen Breite zu leiden; die Worte כמו u. s. w. wiederholen bloss das Frühere, und was soll das ומה u. s. w. bedeuten? Das Original gibt Aufschluss darüber: dort lautet es: כמא יבדו
מן טואהר משלי ומא אשבה דלך מן אלאקאויל, was also in der hebräischen Uebersetzung heissen muss: מגלוי" (פסוקי) משלי . . .
ומה, wie es hervorgeht aus dem einfachen Sinn der Sprüche

*) [Jahrbuch herausg. von A. Ruhemann. 1. Jahrg. Johannisberg 1854. Geiger's Aufsatz S. 15—44. Er enthält in sechs Abschnitten: 1. Isaak ben Ruben und seine Asharoth. 2. Abu-Harun Moses ben Esra. 3. Abul-Hassan Juda ha-Levi. 4. Abraham ben Esra. 5. Immanuel aus Rom. 6. Streitpoesie, und schliesst mit den Worten: „Uns aber mögen Alle, die mit Ernst forschten und mit Weihe sangen, in ehrender Erinnerung bleiben.“ Der ganze Aufsatz ist in den „Jüdischen Dichtungen“, vgl. unten Band III, verarbeitet].

(Salomonis) und was (in anderen Werken) denselben ähnlich ist. משלי' nämlich, das im Originale hebräisch und nicht arabisch ist (nicht אלמתאיל oder מתאילהם); das Buch der Sprüche Salomo's, die auch als Bild gesellige Lehren enthalten, und diesen stellt Maimonides ähnliche Stellen aus anderen biblischen Schriften gleich. Wahrscheinlich ist משליהם bloss Druckfehler, vielleicht auch bereits Fehler von Abschreibern, aber wohl nicht Missverständniss des Uebersetzers. Charisi's Uebersetzungen (die vom ersten Theil im Drucke erschienen) besitze ich nicht, um sie vergleichen zu können. — Ferner habe ich zwei Druckbogen des Hai Gaon zu Tohoroth erhalten. Das Werk wird von einem geringen Umfange und von keiner besonderen Wichtigkeit sein, da die Erklärungen sehr kurz sind und grösstentheils bereits von Nathan im Arukh aufgenommen sind; dennoch bietet es mannichfaches Interesse, da man nun für Vieles die Quelle Nathan's kennt, und für die Lesarten der Mischnah hat es allerdings Bedeutung.*)

*) [Der Schluss des Briefes enthält einzelne persönliche Mittheilungen.]

Nachträge und Verbesserungen.

Zu S. 163. Das Gedicht Platens heisst: Selbstlob. Reclam'sche Ausgabe S. 235.

Zu S. 164. Die nordamerikanische Wochenschrift Hebrew Leader enthält einige Nummern hindurch einen verständigen Artikel von J. Ch. in Belfast über „Immanuel und dessen Machabberoth (l. Machberoth)", in welchem auf eine Stelle in dessen Dichtungen aufmerksam gemacht wird, die Beachtung verdient und von der ich nicht weiss, ob sie schon hervorgehoben worden. „Bei den Juden, sagt Hr. J. Ch., hatte sich von jeher der Glaube eingebürgert, dass ihr Messias einst auf einem Esel einhergetrieben kommen werde . . . Immanuels rationeller Geist, der für Wunder nicht sehr eingenommen zu sein scheint, hält es für unmöglich, dass ein Mann in einem solchen wunderlichen . . . Aufzuge eine solche aussergewöhnliche That, wie die Erlösung, werde vollziehen können . . . Er ruft daher in einem Sonette (Mak. 9), das den Messias zum Thema hat, diesem zu: „Wenn du in keinem andern als in einem solchen ärmlichen Aufzuge erscheinen kannst, so möchte ich Dir rathen, die Erlösung lieber gänzlich einzustellen".

22. April 1872.

Zu S. 166, Z. 7 v. u. Ueber Sech. Cohen vgl. Steinschneider im Leydener Catalog S. 121 unten und S. 142 ff. und Zunz, Literaturgesch. S. 378 f. und S. 650.

Zu S. 168 Z. 17. St. „Jam" l. „Jaën". Vgl. w. Ztschr. V, 397. 465 (Mittheilung des Hrn. Dr. Steinschneider).

Zu S. 238 Z. 1. Börne's Nachgelassene Schriften (Mannheim 1847) III, 316 ff.

Druck [illegible] G. Bernstein in Berlin.